Kirke og Kultur

Indhold:

KRISTEN ANDERSEN: Trøst og glæde i den Herre Jesus Kristus 449

OLAF DEVIK og THORALF HOLMBOE: Nogen tanker om relativitetsteorien 463

TH. LOMHOLT THOMSEN: Træk av dansk kirke- og menighedsliv 473

KARL BORNHAUSEN: Tro er daad 492

SIGMUND MOWINCKEL: Oplevelse og utforming 498

OLAV DALLAND: Kina efter freden 523

Litteratur 531

Redaktør: EIVIND BERGGRAV

Kirke og Kultur utkommer med 1 hefte hver maaned undtagen i juni og august. Abonnement kr. 7,50 pr. aar. Kan bestilles paa postanstalter, hos bokhandlerne og i ekspeditionen, Raadhusgaten 30 B.

Eftertryk av tidsskriftets artikler er forbudt.

HEFTE 9-10 DECBR. 1919 26. AARG.

STEENSKE FORLAG KRISTIANIA

Natanael Beskow: Fader vår. Sju föredrag. Pris kr. 2,50.

Ebba Pauli: Eremiten och andra berättelser. Pris 3 kr.

Natanael Beskow: Tjänarevägen. 50 øre.

Natanael Beskow: I revolutionstider. 50 øre.

Ebba Pauli: Trohet mot övertygelsen. 50 øre.

Emilia Fogelklou: Ur historiens verkstad. 50 øre.

Emilia Fogelklou: Religionsundervisningen än en gång. 75 øre.

Birkagårdens förlag, Sthlm Va.

Olsen & Jørgensen.

Orgelfabrik, Kristiania.

(Grundlagt i 1876.)

Leverance af Kirkeorgler efter Bestilling.

Stemning og Reparationer udføres.

En interessant bok for Ibsen-læsere

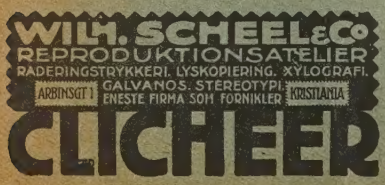
DR. JUST BING

Henrik Ibsens Brand

En kritisk studie. 5 kr.

Dr. Bing har i denne bok søkt at vise hvordan emnet for «Brand» er vokset frem i digterens sind. Han har søkt først ved de ytre efterretninger vi har om Ibsens arbeide paa «Brand» og saa ved analyse av verket i alle dets stadier, som digt (den Episke Brand) og som drama, at klarlægge hvordan verket har været i det ældste anlæg, og hvordan det siden er blit omdøpt. — Dernæst undersøker forfatteren de nærmeste omgivelser for digteren under hans arbeide med verket, hans personlige forhold, modeller for digtets personer, litterære paavirkninger etc. Alt i alt en litterær studie av stor almen og kulturhistorisk interesse.

STEENSKE FORLAG



TRØST OG GLÆDE I DEN HERRE KRISTUS

Det er ikke uten betænkeligheter jeg offentliggjør nedenstaaende tanker, der er utløst ved den kirkelige strid, hvori vi befinder os, ved den reformation vi efter min opfatning gjennemlever. Jeg er i det hele og store taget taknemmelig for at leve med i en saadan tid. Ti hvad vi oplever synes mig at være et skridt videre hen mot opfyldelsen av Jesu ord: «Naar han kommer sandhetens aand, skal han veilede eder til hele sandheten.» Aldrig har det for kristendommens videreføren til kommende slegter været av den betydning at tro paa en levende veileder, der kan veilede til hele sandheten, som netop nu. Og aldrig har skrankerne for veilederens veiledning været farligere end nu, hvad enten nu disse skranker reiser sig i kirken som institution eller i den hellige skrift som ufeilbar og uttømmende norm for kristen erkjendelse. Med ublandet glæde mottager jeg helt ut den principielle frigjørelse som er den saakaldte liberale teologis væsentlige gave til kristne mennesker.

Men sammen med denne glæde over det lys og den klarhet, der er skapt, føler jeg ubestemt en ængstelse. Jeg kan ikke frigjøre mig for en fornemmelse av, at der under den stedfundne utvikling hen mot mere lys er tapt noget i varme og enkel inderlighet. En fornemmelse lik den Grundtvig giver uttryk for i sit digt: Nyaarsmorgen:

> Da lærte jeg arme i midvinter sval
> at lys uten varme er helvedes kval.

Der skapes en kristen anskuelse, som er befriet for mange av de gamle tankens vanskeligheter, og som passer meget godt for de intellektuelt mere utviklede mennesker, ikke mindst for de unge. Jeg glæder mig over det. Men jeg savner noget. Jeg savner dette ubeskrivelige i den gamle kristendomsform, som gjorde, at naar vi stod overfor det kristelige, da faldt den intellektuelle forskjel bort mellem os. Som al anden forskjel.

Og naar jeg søker at klargjøre mig, hvori dette ubeskrivelige ligger begrundet, kan jeg ikke komme bort fra, at det er i betoningen av Jesu Kristi person og av hengivenhetsforholdet mellem denne Jesu Kristi person og hver enkelt av os. Jeg kan heller ikke komme bort fra, at der netop i denne henseende er skeet en forskyvning gjennem de synsmaater, der blir ledende i den liberale teologis tænkning og fremstilling.

Det er ængstelsen over denne forskyvning jeg gjerne har villet gi et uttryk for i det følgende.

Naar jeg gjør det under betænkeligheter er det først og fremst fordi jeg er bange for at bli misforstaaet som om jeg skulde gjøre front mot en religiøs retning, som jeg omfatter med dyp ærbødighet og taknemmelighet. Og dernæst fordi jeg selv føler, at det jeg siger mangler meget i klarhet. Dette sidste skyldes selvfølgelig først og fremst min bristende evne, dernæst vanskeligheten ved overhodet at finde uttryk for de betoningsnuancer, hvorom det her dreier sig.

Det er unødvendig at sige, at jeg ikke har polemiske hensigter til nogen side. Netop derfor vil man ikke misforstaa mig, naar jeg sammenfatter under fællesbegrepet: den liberale teologi de mange avskygninger, der har sit fællesskap kun i dette ene, frigjortheten for det ydre autoritative. Naar jeg i det følgende taler om denne liberale teologis *forkyndelse* er jeg mig bevidst, at denne i virkeligheten ikke lader sig karakterisere som en definerbar enhet. Men jeg mener dog, at de træk jeg paapeger, er hyppig optrædende momenter i de liberale teologers opbyggelige fremstilling av kristendomsindholdet.

* * *

Den gamle nadverdformaning sluttede med de ord: «Saa skal I tilsammen takke Gud, Vor Herres Jesu Kristi Fader, for saa stor en gave, elske hverandre av et rent hjerte og med hele den hellige kirke have trøst og glæde i den Herre Kristus.» De er tilblevet disse ord for at tegne kristne menneskers begjæring i det øieblik, da de møtes foran Herrens bord. Og jeg tviler ikke om, at hele den slegt, som fra sin tidlige ungdom har hørt dem søndag efter søndag, har følt, at de gav gjenklang i deres indre, i deres hjerte. Jeg tror disse ord i al sin enkelhet avspeiler noget grundvæsentlig i *vor* stilling til det religiøse.

Og en lignende sterk følelse av Jesu Kristi betydning findes i en anden rituel form, i fastekollektens slutning: «At vi dog aldrig

maatte slippe Kristus av vore hjerter, førend vi ser ham klarlig i det evige liv.»

At have trøst og glæde i den Herre Kristus og aldrig at slippe ham *av sit hjerte* før man klarlig saa ham i det evige liv, det var den begjæring, som den ældre tids kristne fandt det naturlig og nødvendig at fremføre i de øieblikke, da de var samlet til sine dypeste religiøse feststunder. — Denne begjæring var bygget paa tanker om Jesus Kristus og hans betydning, som jeg ikke helt ut kan gjøre til mine. Men ikke desto mindre er det for mig meget væsentlig, at den teoretiske utvikling som maa ske i kirken, aldrig maa gjøre kirken fjern fra den aand, som taler ut av disse ord. Ti gjør den det, da vil jeg ikke kunne undlate at være enig i den dom, at den liberale teologi vil give os «en ny tro».

For den, der personlig er traadt i forhold til kristendommen indenfor dens gamle former for fromhet, men som intellektuelt føler sig orienteret ved den nyere teologis forskningsmetoder, for den blir det av vigtighet at stille sig det spørsmaal: Kan jeg fremdeles leve mit kristenliv i den aand, som har skapt de netop nævnte uttryk? Kan jeg staa i samfølelse med den hellige kirke før mig i dette, at vi dog alle søker vor trøst og glæde i den Herre Kristus?

Jeg tror ogsaa at dette spørsmaal er meget almindelig blandt os som uten at være teologer staar velvillig og taknemmelig overfor den liberale teologi. Vi føler paa den ene side med noget av et instinkt, at dette med Kristus og hans stilling til os, er noget væsentlig for os. Og vi føler paa den anden side med en viss ængstelse, at Kristus likesom er rykket noget tilbake indenfor de liberale teologers forkyndelse, ialfald som gjenstand for vor trøst og vor glæde.

Jeg maa i denne forbindelse minde om et par ordvekslinger i «*Naar vi døde vaagner*». Det dreier sig om Rubecks ungdomsverk: «*Opstandelsens morgen*», hvor Irene har været model. Da Rubeck og Irene efter mange aar møtes, og hun spørger ham om kunstverkets utseende, faar hun vite, at der er foregaaet visse forandringer med det. Hun spørger, om den unge kvinde staar midt i mylderet med lysglæden over sig. Og Rubeck svarer: «Ikke ganske i midten. Jeg maatte desværre rykke den statuen noget tilbake. For helhetsvirkningens skyld, forstaar du. Den vilde ellers domineret alt for meget.» Og da Irene spørger, om lysglædens forklarelse fremdeles straaler over hendes ansigt, svarer Rubeck: «Det gjør den nok, Irene. Paa en maate da. Men lidt

avdæmpet kanske. Saaledes som min ændrede tanke kræved det.» Jeg tror nok man, om man vil være ærlig, maa indrømme, at disse repliker kunde været sagt ogsaa paa det omraade, vi her beskjæftiger os med, Kristusbilledets stilling i kristendomsfremstillingens «mylder». Og hvad der er væsentligere: det er ogsaa her den ændrede tanke, d. v. s. den mere kjølige refleksion, der har avsvækket et tidligere og mere umiddelbart forhold.

Nu er det ikke min mening at ville utelukke refleksionen fra det kristelige mere end fra et hvilketsomhelst andet livsomraade. Den ændrede tanke har utvilsomt sin opgave. Kun maa den ikke dræpe det umiddelbare for at muliggjøre «helhetsvirkningen».

Der er ingen tvil om det, at den ældre kirke har stillet Jesus Kristus i midten med forklarelsens lysglæde over sig. Og der er heller ingen tvil om, at den nyere teologi heri har set en fare for helhetsvirkningen, for den uavkortede monoteisme. For os, der ikke har let for at foreta nogen saadan flytning av midtpunktet, blir det da et spørsmaal, om vi i denne henseende, i dette religiøst praktiske punkt behøver at følge de anvisninger den teologiske retning som saadan maatte ønske at give.

For at klargjøre dette spørsmaal overfor sig selv tror jeg det vil være av interesse at søke at komme paa det rene med grundene til denne begjæring om trøst og glæde i Kristus, ikke mindst i den givne situation, ved nadverden. Og nu vil jeg ikke tale om grundene, som teologerne uttrykte dem, men som menneskene følte dem.

For det første tror jeg at man ganske umiddelbart følte en overensstemmelse med den av Paulus uttrykte tanke: Der er én Gud og én mellemmand mellem Gud og menneskene, det menneske Jesus Kristus. — — Man følte Gud som noget fjernere og mere ubekjendt, og Kristus som noget nærmere og mere bekjendt. Og ut herfra det umiddelbare behov av en mellemmand. — — — Denne efter mit skjøn enkle og ukunstlede følelse kompliceredes nu ved en mere sekundær tankevirksomhet: de kirkelige (og nytestamentlige) spekulationer om Jesu væsensenhet med Gud, hans stilling som Guds søn. Og baade for den skolede og uskolede tænkning blev ofte det rent sekundære det væsentlige. Det blev et salighetskriterium dette om man troede at Jesus var sand Gud, var Guds søn.

For det andet gjorde Jesu lidelse og død et overvældende indtryk paa det hele følelsesliv og blev i en utpræget grad sat i forhold til ens egen evige velfærd. Ogsaa dette var efter mit skjøn

ganske enkelt og ukunstlet. F. eks. uttrykt i den gamle meddelelsesformel ved nadverden: Dette er Jesu legeme, hengivet i døden ogsaa for dine synder. — — — Ogsaa her kom imidlertid sekundære forestillinger til, forklaringsforsøk, der snart blev mere væsentlig end det primære, det umiddelbare. Spørsmaalet om man troede Jesu *sonende* død blev et salighetskriterium.

Endelig troede man enkelt og ureflekteret paa Jesu fortsatte liv og allestedsnærværelse som person, som den med sig selv identiske fra jordlivets dage. Og man troede paa en virkelig korrespondence med ham gjennem bønnens henvendelse. Man tænkte sig ham ved sykesengen og dødssengen tilstede likesaa virkelig og likesaa virksom som i hine længst svundne dage, da han vandrede hernede, og naar man lukkede sine øine i døden, da troede man, at Jesus Kristus tog en personlig ved haanden og ledede en ind for Guds ansigt, som han kjendte bedre end os. Og man troede at hans kjærlighet i den stund vilde tildække synders mangfoldighet, saa de utslettedes for Guds ansigt som om de aldrig hadde været.

Se, derfor havde man trøst og glæde i den Herre Kristus og slap ham aldrig av sit hjerte.

Og de som saaledes bar ham i sit hjerte, de dannede sig uvilkaarlig ved sin fantasi et billede av ham. Jeg tror oftest et enkelt billede som av en der kunde være ens ven. Som f. eks. det billede *Uhde* har malet over motivet: den 4de bøn. En fattig familie samlet om maaltidet, indad døren kommer Jesus, høi, enkel, med let bøiet hoved. Husfaderen reiser sig og bøier sig ærbødig og siger: «Kom Herre Jesus, vær vor gjest.» Ja, saaledes troede man, at han virkelig var familiens gjest, levede dens liv med, delte dens sorger og dens glæder, hørte dens bønner og talte det evige livs og det evige gjensyns ord, naar han ogsaa var tilstede, der nogen av de kjære blev baaret ut for sidste gang.

Saaledes levede man med ham, og aldrig tror jeg herunder nogen har følt i sit hjerte, at han gik Gud for nær. Ti man vidste, som man sagde, at Jesus og Gud de var ett.

Jeg vilde ønske jeg havde kunnet tegne dette billede av trøst og glæde i den Herre Kristus saa enkelt og saa virkelig som mange har følt det. Mange, især av dem, som ikke netop var av de egentlige «troendes» kreds. Jeg har nemlig selv følt noget av alt dette. Og jeg spørger med ængstelse: Maa dette bort? Er dette ikke rigtig «kristelig»? Jeg spørger, fordi jeg ikke vil leve paa en illusion, som kan opklares og fjernes. Men jeg spørger

med ængstelse, fordi jeg føler, at denne «illusion» har for mig havt en meget stor værdi.

Vender jeg mig nu med dette mit spørsmaal til den nyere teologi som jeg kjender den fra mit ikke faglærte standpunkt, da synes følgende at blive svaret:

Den nyere teologi anser Jesu lære, hans didaktiske indflydelse gjennem læremæssig utvikling og gjennem liv og død som det væsentlige. Han har dels gjennem sine ord, dels gjennem sit liv og sin død vist menneskene den vei de maa gaa for at komme til Gud og Guds sindelag mot dem, der virkelig vil gaa veien. Det blir da menneskenes sak at gaa veien, gaa den i hans fotspor; likesom han under bøn til Gud, som han i forvisning om Guds fadersind og om Guds tilgivende beredvillighet. Kristus lever ganske vist som person, det slutter man av visse indre følelser av det motsattes urimelighet. Men dette hans fortsatte liv hos Gud tænkes, saavidt jeg kan forstaa det, i det hele og store paa en anden maate end jeg ovenfor har forsøkt at fremstille som «den gamle tanke» derom. Forholdet mellem den hinsidige Kristus og den herlevende enkeltperson træder lidet frem for tanken og følelsen. Forsaavidt man tillægger ham indflydelse blir det mere generelt paa det hele store religiøse aandsliv og dets utvikling. Og hernede mellem os lever han videre i sine lemmer og kjendes i denne sin videreleven paa de aandelige virkninger, paa det kristne livs videre utfoldelse i verden og den derav fremgaaede omformning av verden.

Som følge herav blir følelsen overfor Kristus forskjellig farvet i de to opfatninger. Paa den ene side en av dyp sympati farvet ærbødighet, der ytterst antager karakteren av beundring. Paa den anden side en vis vennesindets umiddelbare kjærlighet og personlige hengivenhet, der ytterst antager karakteren av sentimentalitet.

Nu er der efter min mening al mulig grund til at tage den nyere teologis bemerkninger i høi grad alvorlig. Den har som videnskap betragtet den allerhøieste værdi. Og ihvorvel efter min tro den rent mystiske veiledning ved den funktion Jesus kalder «sandhedens aand» eller «talsmanden» for kristne mennesker altid vil være den væsentlige, saa staar det for mig som et overordentlig fortrin, at kristendommen som aandsretning i den del av sin sandhetssøken, som hører ind under menneskelig initiativ, har optaget de metoder, der ellers er fundet mest skikkede for sandhetserkjendelse. I alt, hvad der angaar historisk kritik, vil jeg selvfølgelig helt ut høre og saavidt mulig uten fordomme bedømme hvad

theologien har at sige. Ogsaa dens mere filosofiske bearbeidelse av stoffet har den største betydning, om den end ikke paa mig virker saa bestemmende, kanske fordi denne side av teologiens virksomhet er vanskeligere at forstaa for den ikke fagdannede.

Jeg kunde da ønske at klargjøre for mig selv det spørsmaal: Hvilke forskyninger i det gamle Kristusbillede er nødvendiggjort ved den nyere teologi? Og jeg kunde ønske at besvare dette spørsmaal for mig selv i tilknytning til de grunde jeg ovenfor anførte for den kristnes begjæring om at have trøst og glæde i den Herre Kristus.

Jeg mener da først, at den forskyvning er nødvendig, at man ikke mere saa sterkt betoner betydningen av Jesu metafysiske væsenssammenhæng med Gud. Og at man til gjengjæld sterkt betoner, at Jesus var et sandt menneske. Dette repræsenterer for mig en væsentlig vinding. Ikke netop derved, at jeg slipper undav de nytestamentlige beretninger om Jesu overnaturlige tilblivelse. Disse beretninger volder i og for sig seet som uttryk for naturundere ikke større eller mindre vanskeligheter end saa mange andre ting. — — Men derved, at Jesus Kristus vinder i storhet og klarhet for mit blik og for min tilegnelse. Denne tilsætning av det guddommelige til hans væsen gjør efter min hele stilling til ham det hele uvirkelig og utilgjængelig for tilknytning.

Jeg kan heller ikke se, at Jesus selv nogensinde har gjort fordring paa at være Gud. Men vel paa at staa i et inden denne slægt enestaaende forhold til Gud, et forhold som han selv har fundet uttrykt ved at kalde sig i et høitidelig øieblik Guds, den Høiestes søn. Hvorvidt han selv har overveiet i dypet av sit væsen den forutbestemmelse i Gud, der vel maa være præeksistensens indhold, det vet jeg ikke. Og det vedkommer i hvert fald kun ham selv, ikke mig. Men vel tror ogsaa jeg, at Gud i kjærlighet har ført slægtens veie saaledes, at Jesus i tidernes fylde maatte komme. Derfor kan ogsaa jeg med min opfatning av Jesus som helt naturlig menneske fra sin vordens første stund dog samstemme i det virkelige indhold av hint ord: «Saa har Gud elsket verden at han sendte sin søn.»

Denne forskyvning i Jesusbilledet betinger imidlertid for mig ikke nogen forskyvning i opfatningen av ham som mellemmand mellem Gud og menneskene. Og det vilde for mig betyde et tap, om jeg skulde se mig nødsaget til at foretage en saadan forskyvning.

Først tror jeg imidlertid det overfor den liberale teologis vanlige

uttrykksformer er nødvendig at spørge, om forskyvningen indenfor denne teologi virkelig er tilstede paa dette punkt. Hertil finder jeg at maatte svare ja. Det er selvfølgelig i og for sig vanskelige ting at uttrykke, de vi her beskjæftiger os med. Men der er dog utvilsomt forskyvning.

Vel skal jeg villig indrømme, at ogsaa den nyere tænkning i en forstand ser Kristus som mellemmand. Men denne hans midlerstilling er paa den ene side opfattet som fra hans side i det væsentlige avsluttet gjennem den indsats, han engang har gjort i slægtens liv. Denne indsats indeholder imidlertid som al aandelig indsats et selvutfoldende ferment i sig, og indirekte lever derfor Jesu midlervirksomhet gjennem denne indsats videre. Paa den anden side opfattes midlerstillingen som væsentlig bestaaende i et didaktisk moment. Jesus er den utstrakte haand, der peker paa veien og mægtig opfordrer til at gaa den.

Der er selvfølgelig noget meget rigtig i dette med at peke paa veien. Ogsaa jeg er enig i det, at man maa gaa veien for at komme til Gud, man kan ikke transporteres derhen. Men jeg tror dog, at man har overset i nogen grad et mere mystisk moment i det hele. Og dette mystiske moment er Jesu kjærlighet. Som man efter mit syn i det hele ikke nok vurderer kjærligheten som selvstændig virkende.

For mit syn staar det saa, at Jesus Kristus ikke bare virkede paa sine første disciple ved at *aabenbare* sin kjærlighed for dem i tale og liv. Jeg tor virkelig, at kjærlighet har en umiddelbar, fra ord, handling og anden synlig aabenbaring uavhængig makt til at omskape og bære det den elsker. Naar man lever i kjærlighetens atmosfære, da blir man bedre ved den blotte ting at man elskes. Det er dette jeg tror Jesu disciple har oplevet. Ikke bare den pekende haand som viser veien. Men den haand, der gir det stille haandtryk, der paa uutsigelig vis lar en føle: Du er min ven.

Og det er i dette mystiske moment Jesu midlerstilling for mig finder sit høieste uttryk. Som menneske staar han for mig, forsaavidt i al sin høihet som min like. Og dette menneske tar mig kjærlig i haanden, dypt inde i mit hemmelige væsen, og leder mig ind til den, jeg ikke kjender saa godt, til den der ikke i nogen henseende er min like. Ganske visst: han gjør det ved hvad han har sagt og gjort. Men jeg og mange andre mennesker tror at føle, at han ogsaa gjør det paa en anden, en mere personlig og hemmelig maate. Og naar vi tror os at opleve dette, da føler vi trøst og glæde i den Herre Kristus.

Nu vil den nyere retning si at dette med denne Jesu midlerstilling som jeg har tolket det, det er en ved fantasien skapt illusjon. Og jeg indrømmer muligheten herav. Kun synes jeg at den samme indvendig rammer alt dette med Gud i det hele tat. At tro det er et vovestykke, som vi imidlertid vover ut fra noget hemmelig inde i os. — — — Men dernæst vil den kanske si, at det slet ikke er kristelig, det er Paulinsk eller noget andet i den retning. Og den vil komme med det faste argument: med den forlorne søn.

Det er ogsaa sikkert, at Jesus saa Gud som den forlorne søns fader, saa ham med Fadersindet, saa dette ganske umiddelbart.

Men vi da? Gjør vi virkelig altid det? Hver faar svare for sig. Jeg gjør det ikke. Og naar vi svarer paa det, hver for os, lad os da allesammen stige litt ned. Ikke svare mens vi er i den filosofiske disposition, mens vi er oppe paa det høie bjerg, hvor vi synes oversigten er saa herlig, fordi alle livets detaljer ikke naar vor perception. Lad os svare mens vi er nede paa de omraader, hvor vi til de graa haar forblir at være barn. Dernede føler vel nogen hver av os trangen til ikke bare at studere det kart, Vor Herre har efterladt os, men til at se ham komme selv og ta os selv i haanden. Og lad os huske at der er litt forskjel paa at vite at Gud er vor Fader og paa at tro det. Og endvidere at vort liv er fuldt av vekslende faser. Der er tider da vi gaar med løftet hoved overfor Gud og der er tider, da vi sænker vore øine mot jorden. Og under disse vekslende faser er vort behov for Jesus Kristus som mellemmand ogsaa forskjellig.

Gjennem det foregaaende har jeg ogsaa delvis besvart det næste spørsmaal: hvilken forskyvning volder den nyere tænkning i billedet av den korsfæstede Kristus, i vurderingen av Jesu døds betydning. Ogsaa her kan der spørres om der da virkelig er nogen forskyvning. Ogsaa her maa jeg svare ja.

Der er efter mit skjøn intet, der saa mægtig griper hjertet, som Jesu død og hvad dermed hænger sammen. Der er derfor heller intet som er saa ømfindtlig for avfladning som dette med Jesu død. Jeg behøver bare at henvise til Langfredagsprædikenens faste og sikkert optrædende utviskning av lidelseshistoriens umiddelbare indtryk.

Hvad er det da som skaper denne sterke personlige bevægelse overfor den korsfæstedes billede? Det er ikke de filosoferende betragtninger, hvad enten de nu tar form av soning eller av

moderne tanker om Jesu død som den nødvendige konsekvens av hans liv og som hans livs sidste store utfoldelse. Det er efter mit skjøn to ting: Det er den sterke følelse av hvad der ligger i dette overhodet under den største kval at sætte livet til. Og det er dernæst den overordentlige appel som ligger i de ord: For Dig. Det skede ikke for slegten, for verden, for sandheten, det skede for Dig.

For Dig. Det er det som maa bibeholdes og som efter min mening kan bibeholdes. Forstandsmæssig ligger der i Jesu død synes jeg kun dette, at han for at være og forbli helt sand mot Gud og mot sig selv ikke hadde nogen vei uteuom døden. Men det virksomme i Jesu død ligger deri, at hans kjærlighet netop i dødens vaande naadde den høieste utfoldelse. Ikke hans død i og for sig er det virkende, men dette: «Som han elskede sine saaledes elskede han dem indtil enden». Saaledes elsker han dem nu i dette øieblik. Enten han lever eller dør eller er i herligheten: han elsker dem. Og hans kjærlighet er en magt, der bærer dem, hver enkelt. Derfor blir vi alle samtidige med Jesu Kristi kors. Samtidige med dem som stod under korset. Derfor føler vi det som en virkelighet: Hengivet i døden ogsaa for Dine synder.

Det er ikke min mening at uttrykke nogen sympati for denne blodige ordets symbolik, som har en saa høi kurs i forkyndelsen inden visse grupper i kirken Jesu Kristi lidelse og død er en for alvorlig og tung ting til i tide og utide at anvendes som talefigur til opbyggelig bruk. Men jeg finder det naturlig at kirken stadig vender tilbake til Jesu sidste timer, og at hver enkelt kristen gjør det. Det er kun hvad vi alle gjør overfor dem av vore egne kjære, som er gaat bort. Og det er naturlig og rigtig at vi ut fra denne dvælen ved disse timer henter paa den ene side en dypere erkjendelse av den slegts veie, hvortil ogsaa vi hører, og paa den anden side en dyp trøst over at være omfattet personlig av en saadan kjærlighet. Og fordi jeg mener det, derfor faar ogsaa for mig, som jeg saa ofte har sagt, der hellige nadverd en stor betydning. Denne handling hører ogsaa til det, som ut fra liberale synspunkter rykkes sterkt tilbake i kirkens liv. Jeg er forvisset om, at hvis nadverden faar lov til i stilhet at dø i kirken, da vil det vise sig, at et av de momenter er borte, der i sin hele enkelhet og fordringsløshet paa en enestaaende maate har bidrat til at vække trøst og glæde og følelse av kristelig samhørighet indbyrdes og med Kristus og dem der med ham lever paa den anden side.

Tilbake staar forskyvningen av Kristusbilledet hvad der angaar

Jesu liv nu hos Gud og hans forbindelse med de i denne tilværelse levende kristne. Den gamle umiddelbare anskuelse gir ogsaa her i høi grad plads for tanken om et personlig forhold mellem Kristus og den enkelte. For den nyere tænkning blir dette litet fremtrædende. Den erstattes væsentlig ved tanken om Jesu videreleven i det kristelige livsindholds utfoldelse. Og man faar et indtryk av, at dette om Jesu aand nærmest dækker en saadan tanke. Den enkeltes forhold til ham karakteriseres overveiende ved tilslutning til Jesu livsprinciper med en tydelig avsvækkelse av følelsesmomentet. Kristus som individ fanger i det hele i liten grad interessen (kfr. uttrykkene: «Jesu evangelium» og «evangeliet om Jesus».

En stor indflydelse overfor netop disse forhold har saavidt jeg kan forstaa den fra liberal side litet fremtrædende interesse for Jesu opstandelse. Det er ganske vist, efter mit indtryk, den overveiende mening blandt den nyere teologis mænd, at der til hvad vi kalder Jesu opstandelse svarer virkelige oplevelser som er blit de med Jesus samtidige disciple tildel. Der hersker imidlertid en ganske paafaldende mangel paa interesse for disse oplevelser. Den kritiske virksomhet overfor de enkelte beretninger er meget sterk. Dertil har jeg intet at si. Men hos dem, der dog faar en mere eller mindre betydelig rest igjen, som av dem holdes for virkelig, spores der en ganske forbausende liten tilbøielighet til paa den ene side klart at fremstille, hvad de holder for sandt og paa den anden side at utnytte dette i dets konsekvenser for kristen tænkning og opbyggelse.

Jeg har oprigtig talt hat meget vanskelig for at forstaa dette, indtil jeg læste Linderholms avhandling: Fra dogmet til evangeliet. Denne avhandling har den utvilsomme fordel at være meget klar. Og jeg forstaar nu, at man mener disse oplevelser kun har hat betydning for dem som de blev tildel, mens de for os efterlevende nærmest faar betydning som et slags spiritistiske seancer, der jo ogsaa kan fremby interesse uten at træ i noget nærmere forhold til en personlig uten som gjenstand for almindelig eller videnskabelig nysgjerrighet.

Jeg kan imidlertid ikke være enig i dette syn. Av beretningerne om Jesu opstandelse og av selve dette fænomen som saadant fremgaar der efter min opfatning en overordentlig trøst. Derom har jeg tidligere engang talt og paa det punkt kan jeg aldrig tænke mig at forandre mening. Skulde det vise sig, at hvad der fortælles om Jesu opstandelse er overspændte menneskers fantasifostre,

da vil der derved falde et meget tvilsomt skjær over disse menneskers evne til overhodet at overføre nogensomhelst paalidelig veiledning om de herhenhørende ting i det hele. Hvis det vi har trodd om Jesu opstandelse skulde være kun et symbolsk uttryk for den tanke, at en saadan person som Jesus umulig kunde dø, da blir det hele mig dog for opfyldt av symboler. Jeg tror oprigtig talt man maa være vant til ad filosofiens vei at omsætte livet i abstraktioner for at kunne finde sig tilrette med dette.

Da nu imidlertid en flerhet av de liberale teologer virkelig tror Jesu opstandelse vilde jeg finde det rigtig og klokt, om de i høiere grad end før betonet dette og utnyttet det i den praktiske forkyndelse. Ti selv om det er rigtig at man ikke skal bygge sin salighet paa det, der er historie, saa følger derav dog ikke, at det historiske savner betydning.

Og netop for at virkeliggjøre tanken om Jesu liv hos Gud og det forhold han fra dette liv indtar til os, netop for at gjøre det har det utvilsom betydning at benytte baade tanken om opstandelsen i og for sig og de enkelte beretninger man anser for sande i det væsentlige.

Naar dette ikke sker er det saavidt jeg forstaar ikke fordi man ikke kan. Det maa være fordi man efter sit princip ikke vil. Jeg husker aldrig nogen gang at ha hørt en paaskepræken, der ukunstlet og enkelt dvælte ved den glade tanke om evig liv for os alle. Der prækes enten om temaet: Opreist til vor retfærdiggjørelse, hvis det er ortodoks præken. Eller der tales om de kristelige livsprincipers evige liv. Og dog sitter kirken fuld av normale mennesker, hvem det spørsmaal i al sin enkelhet først og fremst beskjæftiger, om der virkelig er et evig liv eller om døden er individets opløsning. Bare en gang har jeg læst en paaskepræken, som jeg synes angrep saken fra den naturlige side. Det var Morten Pontoppidan, som faldt i betragtninger over, hvor let og frigjort Jesus maatte føle sig, da han den dag gik paa veien til Emmaus med døden bak sig. De betragtninger kan jeg forstaa. Og betragtninger av den samme ukunstlede og realistiske art savner jeg. Og mange med mig.

Spørger man sig nu om grundene til disse forskyvninger kan jeg ikke forstaa, at de med indre nødvendighet fremgaar av videnskabelig tvang.

Den sterke avsvækning av det personlige følelsesmoment overfor Kristus er vel delvis at opfatte som en sund reaktion mot megen sentimentalitet. Og det skal villig indrømmes, at overgangen til

det sentimentale let finder sted. Paa den anden side maa det efter mit skjøn betones, at de mest nøkterne mennesker, som avskyr al sentimentalitet, dog gaar rundt først og fremst med et hjerte, der længter efter varme. Man maa derfor vogte sig vel for at ta bort de ting, som gjør kristendommen varm. De dage kommer nok før de fleste, da man glemmer at være nøktern, fordi livets tryk sprænger al behersket ro og al avveiet balance. Da barnet kommer til sin ret og stiller sine krav i en. Da gjælder det at kunne møte en kristendomsform som har noget at gi netop barnet i en.

Men mere end dette virker vistnok den filosofiske bearbeidelse av kristendommens indhold for at bringe det ind under almengyldige principer. En saadan bestræbelse har, tror jeg, apologetiske grunde. Det er en apologi for kristendommen overfor det intellektuelle menneske i en selv og i andre. Denne betragtning fører uvilkaarlig til en henføren av kristendommen (og dermed ogsaa av Kristus) til fra andet hold kjendte beslegtede grupper av fænomener. For Kristusbilledets vedkommende medfører dette en egen vurdering av Jesu storhet, hvorved denne storhet uvilkaarlig faar en farve av don vanlige verdenshistoriske storhet. Man fæster sig ved den side av ham, der har grepet de almene livslove og set den store livssammenhæng og der fremtrær derved et billede av ham som den ophøiede lærer, der i en viss aandelig fornemhet nærmer sig den enkelte og forlanger av ham den ethiske forstaaelse og den ethiske præstation.

Dette Kristusbillede vil ogsaa være skikket til at tilfredsstille mange mere intellektuelt utviklede mennesker. Det passer vel sammen med den noget mere kjølige vurdering av det enkelte individ og dets betydning, som let optrær under intellektualistisk paavirkning. Det er imidlertid min inderlige forvisning at dette intellektualistiske grundsyn er urigtig. Der maa kunne findes en anskuelse der fuldt og helt betoner individets værd og dog ophæver en egoistitk begrænsning. Dette «at vite sig slik separat beskyttet» kan meget let karikeres, men der bor dog synes jeg noget berettiget og gyldig i det. Ogsaa Jesu Kristi person maa separat beskyttes fra at gaa op i det almene og utviskes. Og det samme maa den kristne. Men sker det, da vil paa den ene side den kristne, der tror at Jesus lever videre hos Gud, i kjærlighet omfatte denne levende Jesus som person. Og han har i henhold til hvad Jesus har sagt, mens han levet, ret til at tro, at Jesus ogsaa omfatter ham med kjærlighet igjen.

Jeg holder av vor julekveld og av den Herre Krist
og at han elsker mig igjen, det vet jeg ganske vist.

Bedre end alle mine ord siger dette lille barnevers, som vi alle synger, kanske med fugtige øine, hvilken forskyvning der holder paa at ske med Kristusbilledet. Og at denne forskyvning maa søkes korrigert.

* * *

Vort liv med Kristus er skjult og foregaar i det skjulte. Men der er git os til bod for bittert savn et billede av Herren, tegnet i evangelierne.

Det er den teologiske videnskabs kristelige opgave at vaake over dette billede og til stadighet at rense det for det fremmede som maatte være kommet ind i det. Det er dens opgave at ta billedets mosaik fra hverandre og se de enkelte stykker efter. Men det er ogsaa dens plikt efter at dette er utført at søke at sammenføie billedet igjen til en helhet og derefter at hænge det paa sin plads i menighetens midte.

Naar videnskapen har gjort dette, da kommer menighetens pligt. Ut fra sin indre personlighets oplevelse skal den kaste over billedet det varme, det inderlige lys, der gjør at alle stanser op og at det uvilkaarlig kommer det gamle utbrud: at vi med hele den hellige kirke maatte ha trøst og glæde i den Herre Kristus og aldrig slippe ham av vore hjerter før vi ser ham klarlig i det evige liv.

KRISTEN ANDERSEN.

NOGEN TANKER OM RELATIVITETSTEORIEN

Alt før avisene, fra Times til Tidens Tegn, nu i november pludselig begyndte aa tale om Einsteins revolutionering av vort verdensbillede, hadde de to studiefæller i Tromsø, geofysikeren Devik og filologen, tænkeren Holmboe sendt Kirke og Kultur denne artikkel. Det arbeide som dens læsning kræver, vil ingen gaa av veien for som indser at kristen tænkning ikke skal ligge tilagters naar det gjælder synet paa virkeligheten, ogsaa i dens fysiske skikkelse.

Red.

Da *Einstein* i 1905 opstillet sit relativitetsprincip, betegnet det et tidsskifte, hvis betydning for vort verdensbillede kan sammenlignes med det tidsskifte som er knyttet til *Kopernikus's* navn.

Relativitetsprincippet, som av *Einstein* og andre senere er utvidet til den almindelige relativitetsteori, gjælder ikke bare specielle omraader av fysikken, men fremforalt dens mest fundamentale begreper rum og tid. Det historiske utgangspunkt for relativitetsteorien er nogen vanskeligheter, som den fysik der bygget paa den klassiske mekanik, ikke magtet at løse.

Det vil her ikke bare ha historisk interesse, men vil ogsaa for en væsentlig del klargjøre forholdet mellem den gamle og den nye fysik, at berøre hvori disse vanskeligheter bestod. Dette gjøres bedst ved et eksempel. Vi tænker os to fysikere, som med sine apparater skal maale lysets hastighet. Den ene befinder sig i et jernbanetog, som gaar med jevn hastighet = v mot en stillestaaende lyskilde, f. eks. en signalmasts lanterne. Den anden fysiker har stillet sig op med sine apparater ved siden av banelegemet, og de skal nu begge to maale hastigheten av lysstraalene fra den samme lanterne.

For enkelhets skyld antar vi at fysikeren ved banelegemet langs dette maaler ut en distance = jernbanetogets længde, og bestemmer den ttid som lysstraalene bruker for at tilbakelægge denne avstand. Han vil da finde et tal som stemmer med den kjendte værdi for lyshastighet (c = 300 000 km. pr. sekund).

Fysikeren paa jernbanetoget derimot skal maale den tid som lyset bruker for at naa fra begyndelsen av toget til slutten. Da

imidlertid toget farer lysstraalene imøte med en hastighet = v, maa han paa foohaand vente at den tid han maaler, blir kortere end den tid fysikeren ved banelegemet fandt. Følgelig maa han vente at finde en tilsvarende større lyshastighet, ikke = c, men = c + v. Men merkværdig nok, naar han utfører maalingene finder han ikke den ventede størrelse, men den samme værdi (= c) som fysikeran ved banelegemet fandt[1].

De forhaandsberegninger fysikeren paa jernbanetoget foretok var helt og holdent i overensstemmelse med den klassiske mekaniks grundprincipper. Den motsætning som der paa denne vis blev mellem teori og eksperiment, har den klassiske mekanik ikke magtet at forklare.

Gjennem to aarhundreder hadde den klassiske mekanik været det ubestridte grundlag for den eksakte naturvidenskap. Men nu maatte det spørsmaal reise sig, om man ikke hadde gjort en feil ved at opfatte den klassiske mekanik som almengyldig, uagtet den leverer et saa brukbart billede av den fysiske verden.

Den klassiske mekanik har under formuleringen av sine grundlove stiltiende gaat ut fra to forutsætninger, som man ansaa for selvfølgelige. Man antok for det første, at maalingen av en længde altid vilde gi samme resultat, hvad enten den længde som skulde maales, var i bevægelse i forhold til iagttageren eller ikke.

For det andet gik man likesaa sikkert ut fra, at den tidsavstand man maaler mellem to fænomener var en absolut størrelse, og uavhængig av om iagttageren i forhold til maaleobjektet var i bevægelse eller i stilstand. Man gik med andre ord ut fra rum og tid som absolutte, av iagttageren uavhængige.

Relativitetsteorien hævder at ingen av disse forutsætninger holder stik. *Einstein* har vist at en tilfredsstillende løsning av de før antybede motsigelser kan findes, hvis man antar at utmaaling av længde og tidsforskjel paa en ganske bestemt maate er avhængig av iagttagerens hastighet i forhold til maaleobjektet. Det principielt nye belyses bedst ved et par eksempler.

Betragter vi en pil av 1 meters længde, og lar den bli utskutt med en hastighet v, vil pilens længde for en stillestaaende iagttager ikke længer være lik 1 meter, men noget mindre, nemlig

[1] Vi har for tydelighets skyld valgt et idealisert eksperiment, som ikke praktisk lar sig utføre paa denne maate, men som principielt svarer til virkelig foretagne forsøk. Ogsaa i det følgende er der ved de illustrerende eksempler bortset fra praktiske vanskeligheter.

lik 1 · $\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$ meter. Den bevægede pil er altsaa kortere end den samme pil nnar den er i hvile, og desto kortere, jo hurtigere den bevæges. Hvis pilens hastighet nærmer sig til lyshastighet (hvis altsaa v nærmer sig til c), vil pilens længde, maalt av en stillestaaende iagttager, avta mot 0. Hvis derimot en anden iagttager kunde følge med pilen, og saaledes i forhold til pilen være i stilstand, vilde han ikke maale nogensomhelst forkortning. Men han vilde til gjengjæld finde at en meterstav, som den første iagttager holder frem i pilens bevægelsesretning, er blit forkortet i samme forhold. Utfra vor tilvante tankegang vil vi spørre: Hvem av disse har ret? Relativitetsteorien derimot hævder at de begge har ret, hver ut fra sit synspunkt. En længde er en relativ størrelse. — Begge vil imidlertid være enige om at utstrækninger lodret paa bevægelsens retning er uforandret.

Man vil efter dette indse at en kule som farer forbi en iagttager, ut fra hans standpunkt vil ha et tversnit som en ellipse paa høi kant, idet den er flattrykt, med den korte akse i bevægelsens retning. Denne forkortning er rigtignok ved de hastigheter som forekommer i vort solsystem, forsvindende liten. For en iagttager paa solen vilde saaledes jordens forkortning ikke være mere end ca. 3 cm.

Som det gaar længdebegrepet, saaledes gaar det ogsaa tidsbegrepet. Vi betragter f. eks. to ure, som paa samme sted blir indregulert, saa de gaar fuldstændig ens. Hvis nu det ene ur sendes avsted med en hastighet = v i forhold til det andet ur, vil sekundslagene paa de to ure ikke længer stemme overens. En iagttager ved det tilbakeblevne ur vil finde at der, sammenlignet med hans ur, paa det andet ur ikke længer er 1 sekund mellem «sekundslagene», men derimot $\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}$ sekund, altsaa en noget længere tid. Uret gaar som følge av sin bevægelse langsommere end da det var i ro. Men en iagttager som følger med det bevægede ur, vil paastaa akkurat det samme om det tilbakeblevne ur. — — — Ogsaa i dette eksempel er det ifølge relativitetsteorien urigtig at spørre hvem av de to iagttagere der har ret. Begges opfatninger er like berettigede, fordi ogsaa tiden er en relativ størrelse. — Enhver iagttager bærer sit eget tid-rum-system med sig, hvis forhold til en hvilkensomhelst anden iagttagers tid-rum-stem paa en ganske bestemt maate avhænger av deres hastighet i forhold til hverandre.

Det som hittil er utviklet, henhører under hvad *Einstein* kalder *den specielle relativitetsteori.*

Han stanser imidlertid ikke her, men fortsætter relativeringen av de fysiske grundbegreper i den *almindelige relativitetsteori.* Det vilde føre for vidt, her at gaa ind paa en nærmere drøftelse av denne. Vi skal bare berøre enkelte hovedpunkter.

Det har lykkedes *Einstein* at formulere en generel gravitationsteori, som indeholder Newtons tyngdelov som et specialtilfælde. Gjennem denne generelle gravitationsteori bringes *træghet* og *tyngde* ind under samme synspunkt, og sættes i forbindelse med lovene for de elektromagnetiske fænomener.

Ifølge den almindelige relativitetsteori stemmer vor fysikalske verden kun tilnærmet med den klassiske geometri (Euklids geometri). Teorien fører med nødvendighet til at vor fysikalske verden maa være av endelig størrelse, men at man allikevel ingensteds vil finde en grænse, at den, med andre ord, er endelig, men ubegrænset. Vort fysikalske rum er et saakaldt «krumt» rum eller elliptisk rum, som ikke avviker for os merkbart fra det retvinklede rum vi i almindelighet forestiller os; men kunde vi bevæge os i en «ret» linje tilstrækkelig længe, vilde vi til syvende og sidst komme tilbake til vort utgangspunkt, hvilken retning vi end oprindelig var drat ut i.

Vi har ikke omtalt de mange positive fakta som støtter relativitetsteorien, vi har bare i nogen grad gaat ind paa dens dyptgripende konsekvenser, idet vi særlig har holdt os til de ting som er av speciel interesse for denne artikel[1].

Relativitetsteorien, som for tiden næsten helt og holdent dominerer den fysiske forskning, er ogsaa for filosofien, særlig erkjendelsesteorien, av den allerstørste interesse. Teorien omhandler for en del begreper — særlig tid og rum — som erkjendelsesteoretikerne fra gammel tid av har arbeidet med, og vi har for os en slaaende gjentagelse av hvad der ogsaa tidligere har forekommet: Hvad erkjendelsesteoretikere er kommet til gjennem forhaandsbetragtninger, er paa et langt senere tidspunkt blit bekræftet eksperimentelt av naturvidenskaberne. En kort historisk oversigt vil klargjøre utviklingen.

[1] En forholdsvis populær fremstilling er git av *Einstein* i «Samlung Vieweg» Heft 38: «Ueber die spezielle und die allgemeine Relativitätsteori (gemeinverständlich) von *A. Einstein*». Braunschweig 1918, 83 sider.

En del av disse spørsmaal er tidligere berørt i «For Kirke og Kultur» okt. 1915: «Nogle resultater og problemer i vor tids naturvidenskap» av Olaf Devik.

Det naturlige utgangspunkt er den skolastiske erkjendelsesteori, baade paa grund av dens stilling i den historiske utvikling, og fordi den i sine hovedtræk repræsenterer de anskuelser som ogsaa lægmanden nutildags har om vor erkjendelses natur. — Skolastikerne[1] hævdet med styrke at den objektive virkelighet stemmer med vor umiddelbare erkjendelse av den. Vor erkjendelse gir os virkelig den objektive sandhet. Deres klassiske sandhetsdefinition lyder saaledes: Veritas est adæquatio intellectus cum re (sandheten er forstandens likedannelse med tingen). For at ta et eksempel: Paa bordet foran os ligger et rødt eple. Hvis vi gaar ut av værelset, fortsætter efter skolastikerens — og lægmandens — opfatning eplets eksistens, og det er fremdeles kulerundt og rødt, selv om vi ikke ser det. Tingene er just saadan som de sanses av os; men de er det uavhængig av vor sansning, og de vilde være likedan, selv om der ingen sansende væsener gaves. — Erkjendelsesteoriens opgave er ifølge skolastiken udelukkende at undersøke vor erkjendelses natur; erkjendelsens *gyldighet* skal overhodet ikke drages i tvil. Det sikre, ubedragelige sandhetskriterium er *evidentia* (evidensen, den selvindlysende klarhet). At 2 og 2 er 4, eller at et rødt eple virkelig er rødt, er evident, eller, som en lægmand vilde uttrykke det: «soleklart». — — — Den her antydede erkjendelsesteori er tilstrækkelig for det daglige livs behov, og naar vi ikke ræsonnerer filosofisk, er det den vi alle anvender. Den er ogsaa tilstrækkelig i de fleste videnskapsgrene. En arkæolog, f. eks., vil være vel hjulpen med den, og likesaa en botaniker eller en geolog. —

Da *Kopernikus* († 1543) reducerte jorden fra at være verdens midtpunkt til at bli en av solsystemets mange planeter, kom hans opfatning ikke alene i strid med det autoriserte verdensbillede, men konsekvenserne av den naadde like ned i erkjendelsesteoriens grundvolde. Disse konsekvenser saa ikke Kopernikus selv, og selv om vor egen tid i det væsentlige har tilegnet sig hans verdensbillede, er det kun de færreste som er opmerksomme paa dem. — Det kopernikanske system rokket kraftig ved skolastikens opfatning av evidensen som absolut sandhetskriterium. Hvad er vel mere evident, mere «soleklart», end at solen gaar op i øst, bevæger sig over himlen i en bue og gaar ned i vest? Og allikevel er forholdet, som enhver nu vet, et helt andet. Vore sanser gir os

[1] Sml. *A. Menzinger, S. J.:* «Fra før Kant. Erkendelsesteoretiske Betragtninger». Kjøbenhavn 1918. 109 sider.

altsaa ikke verden som den er i sig selv, men bare saadan som den er betragtet ut fra vort subjektive synspunkt. Allerede *Galilei* († 1642) sluttet herav at vore sanser overhodet ikke gir os den objektive virkelighet. Sanseegenskapene (farve, lyd, varme, kulde, smak, lukt o. s. v.) findes ikke hos tingene selv, men bare i vore forestillinger. Læren om sanseegenskapenes subjektivitet er klart utviklet av *Locke* († 1704). Han skjelner skarpt mellem primære og sekundære kvaliteter. De primære kvaliteter er objektive egenskaper ved tingene og bestaar uavhængig av vor sansning. Blandt saadanne egenskaper nævner Locke utstrækning, fasthet (solidity), figur, bevægelighet, rum, tid og tal. Ved sekundære kvaliteter forstaar han sanseegenskapene, som bare findes i vore forestillinger og skyldes vore sansers eiendommelige beskaffenhet. Han gaar ut fra at der til grund for de sekundære kvaliteter ligger visse for os ukjendte modifikationer i de primære kvaliteter; men disse modifikationer har sikkert ikke den ringeste likhet med vore sansninger. Vi tænker os, f. eks., at vi har for os en tonende kirkeklokke. Klokkens størrelse og form, dens alder og dens bevægelse er virkelige egenskaper hos klokken selv, og disse egenskaper vilde klokken ha, selv om ingen levende sjæl iagttok den. Men broncefarven og den malmfulde klang eksisterer kun i iagttagerens forestilling. Vistnok maa man anta at der til farven og klangen svarer noget objektivt og primært; men dette maa være helt forskjellig fra farve og klang. — Som rimelig kunde være, vakte læren om sansekvaliteternes subjektivitet sterk motstand fra skolastisk hold. Saaledes forbyr jesuitergeneralen *Tamburini* i 1706 ordenens filosofi- og teologiprofessorer at docere at varme, kulde, farve, lyd o. s. v. ikke er egenskaper hos de legemer som kaldes varme, kolde o. s. v.

Men ingen motstand kunde nytte. Denne lære om sansekvaliteternes subjektivitet, som Galilei og Locke fremsatte ut fra forhaandsbetragtninger. er senere blit stadfæstet ad erfaringens vei ved naturvidenskapene. Det lykkedes allerede tidlig at paavise at toner skyldes svingninger av stoffet. Senere har lys og farve fundet en tilfredsstillende forklaring ved teorien om svingninger i æteren. Den siste menneskealder har vist os at lys, farve og straalevarme bare er specielle omraader av de elektromagnetiske svingningers store felt. Paa disse omraader har saaledes naturvidenskaben virkelig fundet de primære egenskaper som svarer til de sekundære. Det av *Locke* hævdede standpunkt — i de hovedtræk som vi har nævnt — er ogsaa det grundlag som den klas-

siske mekanik har bygget paa. Dette standpunkt er derved ogsaa blit forutsætningen for det 19de aarhunbredes fysik, kemi (og sansefysiologi)[1].

Men paa dette standpunkt kan man ikke forbli. Paa den ene side er det uholdbart av erkjendelsesteoretiske grunde, paa den anden side har det under de sidste 15 aars fysikalske undersøkelser vist sig utilstrækkelig som arbeidshypotese. — *Locke* sætter et essentielt skille mellem de primære og de sekundære kvaliteter, idet han anser de første som tilhørende den objektive virkelighet utenfor os, mens de sidste bare bestaar i vor forestillingsverden. Man har *Berkeley* at takke for den vældige indsats («die gewaltige Leistung» — *Petzoldt* —) at ha henvist ogsaa de primære kvaliteter udelukkende til vore forestillingers omraade. Allikevel vil vi ikke endnu nærmere utvikle hans erkjendelsesteori, men gaa over til omtalen av *Kant,* som i denne henseende — trods al forskjel forøvrig — staar paa det samme standpunkt. — *Kant* skjelner skarpt mellem verden saadan som vi forestiller os den, og «die Welt der Dinge an sich». Verden saadan som vi forestiller os den, — fænomenverdenen, «die Welt der Erscheinungen», erfaringens verden — har kun subjektiv realitet, idet den helt bestemmes av vor bevidsthetsnatur. Vore erfaringer mottar vi gjennem vore sanser; men vore sansninger kan kun optages i anskuelsesformene tid og rum[2]. — *Kant* kommer gjennem en utførlig argumentation til at der ikke kan tillægges tiden og rummet objektivitet. Die Dinge an sich kan ikke ha tids- og rumsegenskaper, de eksisterer ikke i rum og tid. Paa hvilken maate das Ding an sich træder i forbinbelse med os — «afficerer» os — (*Kants* uttryk), kan vi aldrig faa at vite, — den er for os helt uerkjendelig. Men vore tanker tvinger os ifølge *Kant* til at anta den som en nødvendig forutsætning for vore sansninger. — Hvad der her nærmest angaar os, er at *Kant* hævder tidens og rummets subjektivitet, (eller som han ogsaa siger: idealitet), men at han sam-

[1] Av nutidens skolastikere synes de fleste – om end ikke alle – at ha indrømmet sansekvaliteternes subjektivitet. Menzinger forsøker — hvad der er vanskelig nok — at paavise, at trods denne indrømmelse det væsentlige i den klassiske skolastiks erkjendelsesteori kan bli staaende.

[2] Vi vil ikke her komme ind paa det vanskelige spørsmaal om forholdet mellem das Ding an sich og kategoriene, d. e. tankeformene (f. eks., enhet, realitet, aarsak, eksistens). Angaaende dette punkt indrømmer ogsaa *Kants* tilhængere at han ikke er motsigelsesfri. Spørsmaalet er utførlig behandlet i *Paul Apel*: «Geist und Materie». To bind. Berlin 1915 og 1917.

tidig forutsætter das Ding an sich, som er uavhængig av vor forestilling om den.

Berkeley († 1753) betegner selv sit standpunkt som immaterialisme. Alt som eksisterer, er aand. Tingene har ingen selvstændig eksistens, men bestaar kun som forestillinger i bevisste væsener, — og eksisterer bare i og med at de iagttages (esse est percipi). Vore sanseindtryk er tingene selv, og «virkelige», objektive ting bakom disse har vi ikke ret eller grund til at anta. Det bord jeg sitter ved, bestaar i og med mine sanseindtryk. Jeg ser bordplatens brune farve, og føler motstanden idet jeg lægger min arm paa bordplaten. Summen av alle egenskaper — de sekundære og de primære kvaliteter — er bordet selv. Tanken om et «virkelig» bord, et objektivt bord, som bærer av egenskapene, maa ifølge *Berkeley* forkastes. Den omstændighet at vore sanseindtryk er uavhængige av vor vilje, og endvidere den strenge orden som raader mellem dem, forklarer *Berkeley* ved at anta at et høieste fornuftvæsen, d. e. *Gud,* indgir os dem. *Gud* har ikke gaat den omvei at skape «materien», forat saa denne skulde indvirke paa vore sanser. Selve sanseindtrykkene er *Guds* skapning, og gjennem dem er Han os umiddelbart nær, Han i hvem vi «er, lever og røres». For at citere *Berkeley* selv: «Jeg gir mig ikke ut for at fremsætte nye tanker. Mine bestræbelser gaar bare ut paa at forene og stille i et klarere lys den sandhet som før lægmændene og filosoferne hadde hver sin del av: De første mente at de ting som de umiddelbart iagttar, er de virkelige ting; de sidste at de umiddelbart iagttagne ting er ideer, som bare eksisterer i vore forestillinger. Disse to tanker sammenlagt utgjør i virkeligheten hovedindholdet av hvad jeg hævder»[1].

Av denne korte oversigt fremgaar at *Berkeleys* erkjendelsesteori i følgende hovedpunkter avviker fra *Kants:* Hos *Berkeley* blir der ingen plads for das Ding an sich. Mens *Kant* henlægger den objektive virkelighet til die Welt der Dinge an sich, hævder *Berkeley* at netop vore forestillingers verden er den egentlige virkelighet. Paa den anden side indtar hos *Berkeley* gudsbegrepet en plads i erkjendelsesteoriens grundvolde som det ikke har hos *Kant.*[2]

Tanken om tidens og rummets idealitet, som baade *Berkeley* og

[1] «Three Dialogues between *Hylas* and *Philonous*».

[2] Kant indfører ogsaa gudsbegrepet, men paa en helt anden plads i sit system og av helt andre grunde — som et postulat vor moralske bevissthet tvinger os til.

Kant har hævdet, har nu naturvidenskapen gjennem den moderne fysiks relativitetsteori git sin empiriske stadfæstelse.[1] Relativitetsteorien lar sig ikke forene med det *Locce*'ske standpunkt. Ifølge relativitetsteorien er uendelig mange forskjelligartede tid-rum-systemer mulige, som alle er likeberettigede. Noget absolut tid-rum-system gives ikke. Men derved bortfalder ogsaa tidens og rummets objektivitet, eller i *Lockes* uttryksmaate: de primære egenskapers objektivitet.

Saa gjenstaar spørsmaalet om man skal fastholde tanken om en for os uerkjendelig Ding an sich som nødvendig forutsætning for vore sansninger. Om denne sak har filosoffene kjæmpet fra *Kants* dage av, og nu efterat *Einsteins* relativitetsteori er kommet til, vil striden blusse op paa ny, og diskussionen vil bli ført ind i nye baner. *Petzoldt,* som er tilhænger av relativitetsteorien, hævder at antagelsen av das Ding an sich strider mot relativitetsteorien.[2] Dog er hans argumentation neppe helt bindende. — Angaaende striden om das Ding an sich vil nærværende artikels forfattere uttale sig med forsigtighet. Vi er opmerksomme paa at vort standpunkt ikke er bygget paa fuldgyldige beviser, men at vi kun blandt de foreliggende hypoteser har valgt den som forekommer os at være den bedste. Vi kan ikke indse nødvendigheten av at forutsætte nogen Welt der Dinge an sich. Det maa være fuldt tilstrækkelig at anta vore sansers verden som den egentlige virkelighet. Alt hvad naturvidenskaben viser os ved sine instrumenter og sine eksperimenter, hører til sansenes verden. Ethvert fysikalsk instrument betyr en utvidelse av vore sansers omraade; men de bringer heller ikke mer. Set fra dette synspunkt bestaar naturvidenskapens opgave i at beskrive og indordne under generelle synspunkter vore (utvidede) sanseforestillinger. Kan vi ikke la os nøie med denne virkelighet? De *Kant*'ske Ding an sich er den sidste levning av lægmandens, respektive skolastikerens naive tingsbegrep, som fik sit grundstøt allerede ved paavisningen av sansekvalitetenes subjektivitet. Det forekommer os at være det mest

---

[1] Det bemerkes at Kant og relativitetsteorien stemmer overens med hensyn til Kants *resultat:* tidens og rummets idealitet, som er en nødvendig konsekvens av relativitetsteorien; men det er et vanskelig spørsmaal i hvilken utstrækning relativitetsteorien vil anerkjende hans *argumentation,* idet Kant bygger paa en opfatning av matematikken som er væsentlig forskjellig fra relativitetsteoriens.

[2] J. Petzoldt: «Verbietet die Relativitätstheorie Raum und Zeit als etwas Wirkliches zu denken?» — Berichte der Deutschen Physikalischen Gesellsshaft, December 1918, s. 189—201.

konsekvente at kaste ogsaa denne levning. Den feil som er fælles for alle systemer fra og med lægmanden til og med *Kant* (bortset fra *Berkeleys* system) er at de henlægger virkeligheten eller ialfald den egentlige virkelighet utenfor os, mens denne tvertimot er i os. *Kant* opstiller motsætningen Ding an sich contra Erscheinung. Hvis man lar Ding an sich falde, da ophører Erscheinung at være bare Erscheinung. Lys, farve, lyd og de øvrige sansekvaliteter er realiteter. Ogsaa de enkelte iagttageres tid-rum-systemer er virkelige.[1] Absolut tid og absolut rum samt objektiv tid og objektivt rum er derimot — likesom das Ding an sich — kun uholdbare metafysiske begreper.

Vi vil ikke avslutte denne fremstilling før vi har berørt følgende spørsmaal, som man ikke kan undlate at stille sig, hvis man anser sanseverdenen for den egentlige realitet: Hvorpaa beror da vore forestillinger og deres indbyrdes konsistens? — Dette spørsmaal vedkommer ikke naturvidenskaben, som maa stanse ved det standpunkt at ta vor forestillingsverden med dens lovmæssighet og konsistens som et givet faktum. Men hvis man spør videre, forekommer det os at man naturlig føres til den tanke at forestillingene indgives os av en altomfattende bevissthet, av *Gud,* og at forklaringen til deres konsistens ligger deri, selv om vi ikke som Berkeley kan anse dette for en nødvendig fornuftslutning.[2]

Olaf Devik. Thorolf Holmboe.

---

[1] Likesom ordet «virkelighet» faar en ny betydning, saaledes kan man efter dette ogsaa lægge en ny betydning i ordet «objektivitet». Dette ord er dog i vor artikel anvendt efter den gamle dsfinition om det utenfor vore forestillinger som antas at ligge til grund for disse.

[2] Paa den anden side, — hvis man ad andre veie er kommet til tro paa *Gud,* da er det vanskelig at forstaa hvilken bruk man desuten har for das Ding an sich, — da forekommer det os at das Ding an sich blir helt tilovers og kun er en unødvendig komplikation.

TRÆK AV DANSK KIRKE- OG MENIGHEDSLIV

Foredrag ved den norske præsteforenings generalforsamling i oktober 1919
af sognepræst Th. Lomholt Thomsen.

Det religiøse liv i Danmark havde indtil det nittende aarhundredes begyndelse ikke noget synderlig ejendommeligt præg. Udviklingen fulgte i det hele og store de samme linier som i det protestantiske Tyskland baade, hvad theologien og det praktiske fromhedsliv angik. Sammenlignet med det større naboland var det i visse henseender al ære værd, hvad der under vore smaa forhold blev ydet; baade paa hedningemissionens og psalmedigtningens omraade gav dansk kristenliv sig i det attende aarhundrede saadanne udslag, at det efter tidens forhold ingenlunde kan kaldes ringe. Brorsons salmer, hvis type ganske vist er den almindelig pietistiske, taaler saaledes fuldt ut at stilles ved siden af, hvad der i de tider i det hele blev frembragt; i lyrisk henseende hører adskillige af dem vel endog til det ypperste, der overhovedet findes af religiøs digtning. Men om noget for Danmark særligt er der dog heller ikke her tale; bevægelsen fra luthersk rettroenhed gennem pietisme og herrnhutisme til «oplysning» og rationalisme er helt igennem den samme hos os som i det øvrige nordeuropa, hvad for saa vidt ikke er mærkeligt, som der baade for theologernes og lægfolkets vedkommende var en ret livlig personlig forbindelse mellem Danmark og Tyskland. Naar danske theologer drog udenlands paa studiernes vegne, gik rejsen i de fleste tilfælde til de tyske universiteter, og i herrnhutismens blomstringstid blev ikke faa danske unge sendte til de herrnhutiske pædagogier, ligesom ogsaa paavirkning fra brødremenigheden baade over Sønderjylland og ad andre veje gjorde sig gældende helt ned i de jævne lag af befolkningen. Først i det sidste hundredaar kan det siges, at mere nationalt udprægede foreteelser er opstaaede; skikkelser som Grundtvig og Søren Kierkegaard er hver paa sin vis uden sidestykker i andre lande, og baade Grundtvigianis-

men og den indre mission betegner inden for dansk aandsliv en ejendommelig sammensmeltning af kristendom og dansk folkelighed. I det følgende skal — i det omfang, tiden vil tillade — i særlig grad saadanne træk fremdrages, hvorigennem det for Danmark mest karakteristiske lægger sig for dagen.

I.

Dansk tænkesæt har gennem tiderne i det hele og store været ret konservativt; ikke mindst gælder dette om de kredse, inden for hvilke den kirkelige interesse gennemgaaende har været stærkest. Ved de kirkelige nydannelsers opstaaen har man derfor som regel vist skyldig hensyntagen til de bestaaende former, og udtrædelser af folkekirken har indtil den nyeste tid hørt til sjældenhederne. Adskillige gange har stillingen dog været saaledes, at de folkekirkelige rammer har været ret nær ved at sprænges, og kun ved anbringelse af visse «ventiler» har de truende eksplosioner kunnet undgaas. Men paa denne maade er det hidtil lykkedes at komme igennem vanskelighederne og at opretholde i alt fald en vis ydre forbindelse mellem de forskellige typer af aandeligt liv, hvor uensartede de end i mange henseender maa siges at være. At dette har haft sin betydning baade for kirke og folk, trænger næppe til nærmere paavisning.

Indtil 1849 var den danske kirke baade af navn og af gavn en statskirke. Ifølge Christian den femtes danske lov var den orthodokse Lutherdom den eneste tilladte religion i landet, og bortset fra enkelte undtagelsesbestemmelser opretholdtes statskirkesystemet og religionstvangen med statens faste haand. Baptister fik f. eks. ikke lov at lade deres børn være udøbte, og biskop Mynster beklager i sine «Meddelelser om mit levnet», at nogle genstridige præster paa dette punkt satte sig ud over de bestaaende anordninger og nægtede at forrette tvangsdaab; man maatte jo dog — hævder han — i en ordnet stat kunne forlange, at alle statens borgere skulde kunne henregnes til et af staten anerkendt religionssamfund, og at kirken derfor maa antage sig baptisternes børn «som andre forladte børn».

Ved grundloven 1849, hvorved religionsfrihed indførtes i Danmark, indførtes ogsaa navnet «folkekirke», idet det hedder, at «den

evangelisk-lutherske kirke er den danske folkekirke og understøttes som saadan af staten». Foreløbig var dog forandringen nærmest kun en navneforandring; kirken var vedblivende i et omfattende afhængighedsforhold til staten, og den løfteparagraf, der indføjedes i grundloven om kirkens forfatning (§ 75: «Folkekirkens forfatning ordnes ved lov») er til dato ikke bleven indfriet, men er ordret gaaet over (som § 73) i den nye grundlov af 1915.

Alligevel var stillingen efter 1849 ikke helt den samme som før. Den adgang til deltagelse i landets styrelse, som ved den nye forfatning var indført, maatte efterhaanden medføre en ændring i behandlingen af de kirkelige spørgsmaal; selv om der inden for rigsdag og regering ikke var nogen utsigt til enighed om en hel kirkeforfatning — hvad ret hurtigt viste sig — var der dog nu lettere mulighed for at klare en eller anden vanskelig situation ved en kirkelig lejlighedslov, naar en saadan udkrævedes. Et par situationer af denne art indtraadte forholdsvis hurtigt.

Den grundtvigske bevægelse, som omkring midten af aarhundredet havde vundet en betydelig styrke, medførte ogsaa adskillige brydninger i de egne af landet, hvor den i særlig grad havde faaet fodfæste. En tildragelse paa Fyn, den saakaldte «Stige»-sag (efter landsbyen Stige ved Odense), hvor et par grundtvigske præster, Birkedal og Viborg, uden tilladelse fra stedets sognepræst havde holdt møde der i sognet mod baptisterne og derved paadraget sig en misbilligelse fra ministeriet, bragte det i grundtvigske kredse allerede i adskillig tid nærede ønske om sognebaandets løsning stærkt i forgrunden, og efter en del drøftelse indførtes ved lov af 4de april 1855 denne første lille «ventil» i folkekirken. Det tillodes ved denne lov enhver, som maatte ønske det, at træffe aftale med en dertil villig præst om at «løse sognebaand» til ham og gennem anmeldelse for provsten faa ophævet sogneforpligtelsesforholdet til sit sogns præst. Ved senere bestemmelser er der givet sognebaandsløsere ret til benyttelse af deres egen sognekirke med den valgte præst som tjenstgørende; ved menighedsraadsvalg kan de nu ogsaa, saafremt de foretrækker det, afgive deres stemme i det sogn, til hvis præst de har sluttet sig, i stedet for i deres eget sogn. — En anden lov af lignende art var loven om valgmenigheder af 15de maj 1868. Anledningen til den var pastor Birkedals afskedigelse fra sognekaldet i Ryslinge (paa Fyn) paa grund af forskellige udfordrende udtalelser om kongen

og regeringen. Menigheden i Ryslinge viste sig at ville beholde sin præst, og kunde det ikke lade sig gøre inden for folkekirkens rammer, var de belavede paa at lade sig udelukke; dog vilde de — hvis man vilde tillade dem det — afgjort helst blive staaende inden for den folkekirkelige organisme eller i alt fald «i venlig forstaaelse med folkekirken». Hvad man her var i færd med at danne, var altsaa en «frimenighed inden for folkekirken», noget, der vistnok for de flestes bevidsthed stod som en ting, der mindede om en rund firkant og derfor ogsaa indtil videre af myndighederne betragtedes som en ganske umulig indretning. Ryslinge sognekald blev besat med en ung og virksom præst, der hurtigt samlede en talrig tilhørerkreds om sig; men en stor del af sognets og omegnens beboere holdt fast ved Birkedal og fik opført en kirke et stykke vej fra sognekirken, efter at de først i nogen tid havde holdt gudstjeneste i en lade i nærheden. Rundt omkring fra kom der sympathitilkendegivelser og opmuntringer til dem, og der kunde efterhaanden befrygtes en omfattende kirkespaltning som følge af denne sag. Regeringen, der ikke ønskede noget saadant, fandt det da klogest at søge en ordning, hvorved man kunde imødekomme kredsens ønsker, og resultatet blev loven om, at et antal familier kunde slutte sig sammen om en af dem selv valgt præst, som de saa selv maatte lønne, ligesom de ved egen foranstaltning maatte opføre deres kirke eller «bedehus». Senere er det blevet tilladt, at valgmenigheder benytter sognekirkerne til deres gudstjenester, hvorved bl. a. en eventuel opløsning af valgmenighedskredsen er bleven betydelig lettere. Valgmenighedsloven har faktisk vist sig at virke som en ventil og er ikke bleven benyttet i nogen stor udstrækning; alle de i tidens løb oprettede menigheder har hidtil været grundtvigske. De staar under det almindelige biskoppelige tilsyn, og hvad der af valgmenighedspræster udføres af kirkelige handlinger, har fuld folkekirkelig gyldighed.

Efterhaanden som tiden gik, gjorde den demokratiske tilbøjelighed sig i stigende grad gældende ogsaa paa det kirkelige omraade; men der var, saa længe landet styredes af konservative ministerier, ingen tilbøjelighed fra regeringens side til at imødekomme ønsker i retning af en kirkelig demokratisering. Først i 1903 blev der af den daværende kirkeminister, J. C. Christensen, gennemført en lov om menighedsraad, foreløbig for 6 aar; samtidigt

nedsattes der ved lov et kirkeligt udvalg til at udarbejde forslag om en kirkeforfatning for den danske folkekirke. Et stort og dygtigt arbeide blev udført af dette udvalg, uden at der imidlertid siden er gjort skridt til at foreslaa nogen samlet kirkeforfatningslov. Derimod er en ny menighedsraadslov vedtaget i 1912, hvorved menighedsraadsinstitutionen er bleven fæstnet som blivende, med indflydelse baade paa præsteembedernes besættelse og forskellige andre spørgsmaal vedrørende den kirkelige ordning inden for det enkelte sogn. Medens man inden for de mere bevidste kirkelige kredse i begyndelsen saa ret skeptisk paa disse «kirkelige sogneraad», hvis kirkelighed ikke ved valgbarhedsbestemmelserne syntes synderlig betrygget, er i løbet af forholdsvis kort tid vurderingen af dem bleven en anden og gunstigere; den erklæring, de enkelte menighedsraadsmedlemmer maa afgive om «at ville udføre det betroede hverv i troskab mod den danske evangelisk-lutherske folkekirke, saa at den kan byde gode vilkaar for den kristne menigheds liv og vækst» synes gennemgaaende at have afholdt ganske ukirkelige mennesker fra at lade sig indvælge som medlemmer af disse raad. Paa den anden side har muligvis denne side af sagen haft sin indvirkning paa deltagelsen i menighedsraadsvalgene; mange steder, især vistnok i de større byer, har kun et ringe antal meldt sig til valglisterne.

En enkelt bestemmelse i menighedsraadsloven af 1912 er i øvrigt en «ventil» af lignende art som de tidligere love om sognebaandsløsning og valgmenigheder. Det er paragrafen om «andenpræsten», hvorved det tillades et antal (20) familier inden for et sogn uden at danne valgmenighed at faa en af kredsen selv valgt og lønnet præst ansat som «andenpræst» i sognet, ligestillet med en residerende kapellan og altsaa med fuld adgang til at virke blandt sognets beboere i samme udstrækning som sognepræsten. Medens valgmenighedsdannelsen har været et udelukkende grundtvigsk fænomen, synes det, som om ansættelse af andenpræster vil blive den mest benyttede fremgangsmaade inden for de af indre mission paavirkede kredse; foreløbig er der dog kun ganske faa steder, hvor paragrafen er bleven bragt i anvendelse. Paragrafen er ogsaa ofte bleven kaldt «kirkefondsparagrafen», idet den — saafremt der skulde være anledning dertil — muliggør, hvad der altid har været kirkefondets bærende tanke, at der inden for de normale sognerammer kan udføres et kirkeligt arbejde, baaret af en særlig kreds.

De seneste aar har, som det ogsaa uden for Danmarks grænser vil være kendt, bragt adskilligt sprængstof ind i den danske kirke, og for at bringe den saakaldte Arboe-Rasmussenske sag til en afslutning vedtoges i 1917 den mærkelige lille «Vaalse-lov», en af de ejendommeligste ventiler, der kunde anbringes i et kirkesamfund[1]. «Indtil det ved lov er fastsat, hvorledes tilsynsforholdet i folkekirken skal ordnes i tilfælde, hvor der mellem en biskop og en sognemenighed opstaar saadan uoverensstemmelse, at tilsynsforholdet ikke ønskes bevaret», skal — hedder det i denne lov — kirkeministeren kunne fritage pastor Arboe Rasmussens biskop (Wegener) for at føre tilsyn med den aandelige side af hans præstegerning. Der peges ved de anførte begyndelsesord paa et problem, der sagtens før eller siden vil opstaa, og som man bl. a. kunde tænke sig delvis løst ved, at der blev givet adgang til at «løse stiftsbaand», ligesom der kan løses sognebaand. Dog vilde der naturligvis derved være den vanskelighed, at en sognemenighed under en saa spændt situation vel næppe vilde være enig i sin stilling til sagen, saa at der vilde opstaa nye besværligheder med at værne om eventuelle mindretals ret. Foreløbig har tankerne imidlertid mere været optagne af det store spørgsmaal om, hvorvidt folkekirken overhovedet i længden lader sig opretholde; fra det saakaldte «kirkelige landsforbund», der blev dannet i 1911, har der gentagne gange lydt røster om, at dens dage snart maatte være talte, eller at dens forhold til staten i det mindste maatte ordnes saaledes, at der tilsikredes kirken ret til selv at bestemme i sine indre anliggender. At gaa ind paa enkelthederne i alt dette vilde her føre for vidt; aarsagen til spændingen hænger, som det vil forstaas, sammen med aandelige modsætninger, hvis rødder ligger ret dybt, og hvis oprindelse gaar tilbage til en helt forskellig betragtning af, hvad kirken efter sit væsen bør være. Lige fra Grundtvigs dage har det været et dogme inden for store dele af den grundtvigske lejr, at folkekirken kun bør betragtes som en «borgerlig indretning», hvis opgave er at danne den ydre ramme om en samling af enkeltmenigheder, der hver for sig maa indrette sig, som de finder det ønskeligt, altsaa nærmest kun en slags almindelig religionsanstalt. Over for denne independentiske tankegang staar til den anden side den anskuelse, at en folkekirke som

[1] Lovens ordlyd findes i Norsk teol. tidsskrift 1918, s. 171.

ethvert andet trossamfund maa forudsætte et aandeligt fællesskab, hvor der vel kan være plads for forskellige afskygninger, men samtidigt dog maa være et bekendelsesgrundlag, der forener alle dem, der hører kirkesamfundet til. Foruden hos de mere besindige Grundtvigianere har denne opfattelse især sine tilhængere inden for det saakaldte «kirkelige centrum» og de af den indre mission paavirkede kredse. I virkeligheden er den danske folkekirke i sin nuværende form en meget rummelig institution, der endog — ifølge derom vedtaget lov — giver adgang for lutherske frimenigheder til at benytte sognekirkerne til gudstjeneste; fra radikal grundtvigsk side arbejdes der imidlertid vedblivende og stadigt paa at gøre den endnu mere «taalsom» eller «borgerlig». Stort flere «ventiler» vil det maaske nok efterhaanden blive vanskeligt at faa anbragt i den, og rigsdagen har for sin del gennemgaaende taget forstandigt paa de forsøg, der i aarenes løb er blevne gjorte paa gradvis at omdanne den i retning af det utilbørligt brogede; hvad der med livets ret har trængt sig paa, har det dog i de paagældende tilfælde ikke voldt vanskelighed at finde udveje overfor. En mere elastisk og hensynsfuld kirkeform skal det sikkert blive vanskeligt at finde i noget land.

II.

Hvad nu det aandelige liv angaar, som er levet inden for de her beskrevne rammer, vil det dels kunne ses som en fortsættelse af, hvad der var taget i arv fra de foregaaende slægtled, dels som en frugt af den indsats, der gennem en række af betydelige personligheder er bleven ydet i løbet af selve det nittende aarhundrede. Den mest almindelige betragtning er vel nok den, at den aandelige tilstand i Danmark som i andre lande ved overgangen fra det attende til det nittende aarhundrede var meget ringe, idet rationalisme og aabenbar vantro havde bredt sig i vide kredse, og at — for at tale med Grundtvig — «Herrens ord var forsvundet fra hans hus». Denne opfattelse rummer imidlertid sikkert ikke den hele sandhed. I mange kirker var det vel nok saaledes, at baade besøget var meget sparsomt, og hvad der blev budt dem, der kom, kun i ringe grad var egnet til at afgive næring for personligt

kristenliv. Men hvad der ikke maa glemmes, er for det første den kendsgerning, at der i hele den rationalistiske periode dog fandtes ikke helt faatallige kredse, inden for hvilke arven fra den pietistiske og herrnhutiske fromhed var bleven bevaret, ligesom ogsaa gammel-luthersk kristendom utvilsomt blev ved at trives selv hos adskillige af dem, der havde tilegnet sig tidens udtryksmaade. Mange steder var disse gammeldagstroende henviste til at søge deres opbyggelse væsentligt gennem læsning af Luthers prædikener og andre andagtsskrifter fra den gamle tid, uden at præsterne havde nogen forstaaelse af de «gudelige forsamlinger», hvor folk af denne slags plejede at komme sammen. Men der fandtes dog ogsaa adskillige præster, som ingenlunde følte sig i modsætning til det liv, der saaledes rørte sig, og som trods myndighedernes uvillie opretholdt forbindelse baade med herrnhuterne i Kristiansfeld og med de hjemlige former for forsamlingslivet. Dertil kommer som det ikke mindre betydningsfulde, at selve den rationalistiske kristendomsform ikke uden videre lader sig karakterisere som noget blot negativt, men at tværtimod meget i de rationalistiske bestræbelser maa ses som mere eller mindre vellykkede forsøg paa at faa folk i tale, hvor de stod, og at bringe de bibelske sandheder i forhold til det praktiske menneskeliv. Det er med rette blevet fremhævet [1], at «der aldrig paa een gang har været saa mange betydelige mænd imellem den opvoksende ungdom i Danmark, som der var ved aaret 1800: Mynster, Grundtvig, Steffens, Øhlenschlæger, Ørstederne, Thorvaldsen og mange flere», og at «det folk, der har en saadan ungdom, som det danske folk havde ved aar 1800, staar ikke foran en aandelig fallit». Desuagtet maa det dog nok indrømmes, at der trængtes til fornyelse, endda i gennemgribende grad. Men mulighederne for fornyelsen laa netop deri, at der trods alt var bevaret en aandelig kærne selv i den mest døde tid, saa at der, da den rationalistiske forkyndelse efterhaanden afløstes af en mere bibelsk prædiken, viste sig at være endog særdeles udbredt modtagelighed for det vidnesbyrd, der nu lød i tale og skrift.

Blandt dem, der i det nittende aarhundredes første halvdel staar som banebrydere for det nye, taaler ingen at sammenstilles med de to store skikkelser Mynster og Grundtvig. Mynsters betydning

[1] L. Koch: Oplysningstiden i den danske kirke, p. 376.

lader sig bl. a. illustrere ved den pietet, en saa modsat natur som Søren Kierkegaard bevarede over for ham til det sidste; først efter hans død tog Kierkegaard for alvor bladet fra munden over for den kristendomstype, han havde repræsenteret. Som prædikant har han aabenbart hørt til de allerbetydeligste i sin samtid; «so etwas haben wir in Deutschland gar nicht», blev det i hans første præstetid i København sagt om ham[1]. Som biskop indtog han helt igennem en konservativ holdning over for de frembrydende frihedsbestræbelser; men hans konservatisme var nøje forbundet med de personlige oplevelser, hvorigennem han var bleven ført tilbage til den bibelske kristendom. Gribende er hans skildring af det aandelige gennembrud, han oplevede, da han som landsbypræst havde følt det utilfredsstillende i at forkynde den afblegede Kristusskikkelse, der ved den rationalistiske beskæring af de evangeliske skildringer blev tilbage; den «uro i retning af inderlighed», hvorom Kierkegaard siden talte, havde han oplevet personligt, indtil han fandt hvile i «ganske, uden forbeholdenhed» at give sig i Guds haand og tage den historiske beretning om kristendommen som virkelig historie. Den tilbagevenden til den gamle kristendom, som de bedste i tiden mere eller mindre bevidst følte trangen til, forstod han at slaa til lyd for paa en saadan maade, at den ubestemte higen udløstes til en afgjort og levende overbevisning. I virkeligheden er hans type i ikke ringe grad beslægtet med, hvad der under paavirkning fra andre sider har fundet udtryk i senere tiders personlige, psykologisk farvede forkyndelse; at han talte i sin tids sprog og bevægede sig i de tankeformer, der dengang var de gængse, kan ikke med grund bebrejdes ham.

Grundtvig, hvis kristelige opvækkelse skete nogle aar senere end Mynsters, var en langt mere sammensat og bevægelig natur. Efter at han gennem forskellige personlige oplevelser var naaet til hvile i den gammeldags, bibelske kristentro, udfoldede han med mund og pen en omfattende virksomhed for at føre sine landsmænd tilbage til de gamle kirkestier. Saa kom den bekendte strid mellem ham og professor H. N. Clausen, hvor han i sit skrift «Kirkens genmæle» med styrke fremhæver den apostolske trosbekendelse som det for alle tider afgørende udtryk for den sande kristne tro, et standpunkt, han og hans disciple siden har fast-

[1] Mynster: Meddelelser om mit levnet, p. 192.

holdt med usvækket energi; man mente heri at have fundet det faste punkt, ud fra hvilket alle forsøg paa at «modernisere» kristendommen lod sig afvise, medens samtidigt den anskuelse mere og mere gjorde sig gældende baade hos mesteren og lærlingene, at de ydre kirkeformer burde gøres saa rummelige som muligt, saa at der inden for folkekirken blev plads baade for de gammeldagstroende og rationalisterne i videst mulig udstrækning. Et led i Grundtvigs kristelige opfattelse blev derhos den nøje forbindelse mellem det menneskelige og det kristelige; hvor et menneske ret kom til sig selv, vilde det kristelige ved en i sagen selv liggende sammenhæng udfolde sig af det ved daaben grundlagte nye liv; skønt Grundtvig selv og flere af hans betydeligste arvetagere havde oplevet et bestemt og afgørende kristeligt gennembrud, blev det efterhaanden i den grundtvigske forkyndelse mere og mere den jævne vækst, der fremhævedes i modsætning til den formentlig «pietistiske» tale om bruddet med den syndige natur. En stærkt bredkirkelig betragtning blev paa denne maade den raadende inden for den grundtvigske lejr og er det den dag i dag. Højskolebevægelsen er vel nok den form for praktisk udformning af retningens tanker, som baade i sig selv er mest karakteristisk og ogsaa har virket videst ud; hvad der er tilført dansk — og nordisk — aandsliv gennem denne bevægelse, lader sig vel overhovedet ikke udmaale. Men svagheden var, at man efterhaanden førtes ud i en optimisme over for det menneskelige, som ikke havde rod i virkeligheden, fordi den i for ringe grad regnede med synden som den triste kendsgerning, saa at det dybeste i kristendommen, oplevelsen af syndernes forladelse, ikke kom til sin ret. De vakte kredse, der i aarhundredets første halvdel havde haft en ikke ringe tilknytning til den grundtvigske bevægelse i dens første slægtled, kom derved i tidens løb til at staa over for en følelse af utilfredsstillethed, som maatte føre til enten at løsne forbindelsen eller til en opgivelse af den gamle form for forsamlingskristendom. Udviklingen gik i forskellig retning i de forskellige egne af landet. Nogle steder ebbede det aandelige liv helt ud, saaledes i Østjylland i de saakaldte «stærke jyders» egn; i andre egne gik forsamlingsfolkene op i den nye «folkelige» oplysning og dannede en grundstamme i de efterhaanden opstaaende valgmenigheder og højskolekredse; efterkommerne efter de gamle «hellige» blev ikke faa steder optagne af de politiske frihedsbestræbelser og slægtede i deres forhold til

«verden» ikke just fædrene paa. Men der var ved siden deraf ogsaa mange, som ikke fandt sig til rette med denne vending af tingene og derfor var prædisponerede til, saa snart en ny vækkelsesbevægelse opstod, at slutte sig til den og saaledes træde i modsætning til den skete afsvækkelse af det personlige vidnesbyrd, der med saa stor styrke havde været baaret frem af den grundtvigske bevægelses første talsmænd. Den tilslutning, der blev den indre mission til del, da den ved Vilh. Beck's virksomhed fik en landsomspændende karakter, maa for en del ses i belysning af denne situation, og adskillige af dem, der aandeligt kunde udlede deres afstamning fra grundtvigsk forkyndelse, kom paa denne maade til at føle sig i et bestemt modsætningsforhold til den «grundtvigianisme», der syntes at have opgivet at gaa i dybden for saa meget desto mere at kunne virke i bredden.

Naar man har villet sætte et bestemt skel mellem grundtvigianismens og den indre missions tid og lade Grundtvigs død være afslutningen paa den egentlige grundtvigske periode[1], er dette naturligvis ikke i alle henseender træffende, og modsigelse især fra grundtvigsk side er da heller ikke udeblevet. Dog er der uden tvivl en ikke ringe sandhed i denne opfattelse. Rækkevidden af den grundtvigske indflydelse i de sidste aartier af Grundtvigs liv lader sig bl. a. illustrere ved, hvad Birkedal skriver derom i sine «Personlige optegnelser»[2]: «Man kan vistnok med sandhed sige, at baade folkeligt og kirkeligt havde grundtvigianerne overtaget hos det vaagne, menige folk. Ligeledes er det uden tvivl, at denne retning i stilhed gennemsyrede det hele samfund, ja selv hos dem, der erklærede sig for modstandere af denne retnings syn». En endnu mere vidtgaaende Grundtvig-dicipel (Christiani) vovede endog at skrive, at «nu om stunder kalder man de kristne Grundtvigianere — — — — Grundtvigianerne er de kristne i det 19de aarhundrede i Danmark». I den sidste trediedel af aarhundredet blev stillingen saaledes, at selv den mest udprægede Grundtvigianer ikke vilde kunne driste sig til at sige noget saadant. Medens højskolerne efter krigen 1864 voksede op i de fleste egne af landet og blev arnesteder for det grundtvigske livssyn, var en helt ny aandelig bevægelse opstaaet og vandt i løbet af forholdsvis kort

[1] Saaledes L. Koch: Fra Grundtvigianismens og den indre missions tid, p. 7.

[2] Citeret hos L. Koch: Anf. skr., p. 8.

tid en saa stor udbredelse, at der maatte regnes med den som en betydningsfuld faktor i det kirkelige liv. Dens navn, «den indre mission», var vel i sig selv kun betegnelse for en kirkelig virksomhed, og høvdingen, Vilh. Beck, fastholdt til det sidste, at der ikke var tale om, at missionen var hverken «parti» eller «retning»; i praksis blev det dog saaledes, at en ret bestemt type fra først af kendetegnede bevægelsen og ogsaa fremdeles gør det den dag i dag.

Skønt den indre mission i sin første, spæde begyndelse var en lægmandsbevægelse, hvis rødder gik tilbage til de gudelige forsamlinger, er dog den videre udvikling af virksomheden i saa omfattende grad knyttet til og præget af Vilh. Becks personlighed, at en karakteristik af bevægelsen som kirkelig «retning» maa tage sit udgangspunkt fra den indsats, han bragte.

Beck var ligesom Grundtvig udgaaet fra et præstehjem, hvor gammeldags rettroenhed havde været til huse trods den rationalistiske bølge, der gik hen over landet. Noget ret levende trosforhold var der dog efter Becks egen skildring[1] ikke i hans barndomshjem, og ungdomstiden igennem færdedes han som «en meget ivrig danser», «en livsglad, lystig fyr».[2] Gennem læsning af Paulus' breve og siden af Søren Kierkegaards «Øjeblikke» førtes han ind i en aandelig krise, der, efter hvad han fortæller derom, vel endnu ikke bragte ham til en virkelig «omvendelse», men kun til en «opvækkelse»; først flere aar efter, at han var bleven præst, naaede han til hvile i troen paa Guds naade. Dog afbrød han allerede som «vakt» sit verdslige liv og konstaterede bruddet ved et afdansningsbal, som han fik arrangeret paa raadhuset i Kalundborg, hvor han «dansede paa kraft og gik hjem og takkede Gud for, at det nu havde ende». Nogen dybere sjælekamp synes han egentlig ikke at have gennemlevet; hans læsning af Paulus og Kierkegaard gør heller ikke indtryk af at have været synderligt indgaaende; der er i det hele noget stærkt robust over ham baade i tænkesæt og adfærd. Men netop derfor var det vel sagtens, at den forkyndelse, han bragte, i en saa ualmindelig grad viste sig at vinde ørenlyd i folkets brede lag og for en ikke ringe del ogsaa inden for de bedrestillede kredse hos saadanne, som ikke ved læsning eller andre kulturelle anfægtelser var blevne uimodtagelige for denne nye form for «folkelig» prædiken. Beck selv var en

[1] Vilh. Beck: Erindringer fra mit liv.

[2] Anf. skr., p. 23 og 13.

fremragende prædikant, der i sjælden grad forstod at holde sine tilhørere i aande og finde anskueliggørende træk eller billeder; ikke for ingenting blev det engang af den bekendte politiker og biskop D. G. Monrad sagt om ham, at den mand havde han kunnet høre paa i 2 timer og finde stadigt lige underholdende [1]. Om en dyberegaaende paavirkning fra Søren Kierkegaard kan der, som allerede bemærket, ikke siges at være tale; Kierkegaard skulde jo ogsaa nok have sig frabedt at komme til at danne «retning»; dog kan det vistnok med rette siges, at der i den indre missions stærke betoning af «den enkeltes» omvendelse som forudsætning for et virksomt kristent samfundsliv og menighedsarbejde er indeholdt momenter af den Kierkegaardske kristendomsopfattelse.

Den indre misions virksomhed har betydet overordentlig meget for den danske kirke i det sidste halve hundredaar, ikke blot ved det direkte arbejde, der er øvet af selve bevægelsens eller «retningens» folk, men ogsaa ved den tilskyndelse og paavirkning, der derigennem er udgaaet til de andre kirkelige lejre. Den af Mynster og siden især af Martensen prægede type, den saakaldte «tredie retning», hvis fremhævelse af den kirkelige tradition en tid lang afgav en vis berettigelse for benævnelsen «højkirkelig», har i det sidste slægtled paa forskellig maade modtaget impulser, der i ikke ringe grad har virket omdannende paa i alt fald mange af dem, der hørte hjemme i denne lejr, saa at der i det praktiske arbejde har kunnet findes tilnærmelser sted mellem folk af denne støbning og de mere rummelige blandt missionsfolkene, især i byerne. Med en vis ret har man derfor i den sidste snes aar kunnet tale om en slags «fjerde retning», hvis mænd efterhaanden i betydelig udstrækning er blevne de førende inden for den danske kirke i den nyeste tid. Hvad der bl. a. kendetegner denne type, er den videre horizont over for nutidstænkning og villighed til at lære ogsaa af udlandets aandelige bevægelser; man vil i god forstand være moderne samtidigt med, at det kirkelige trosgrundlag fastholdes uden afkortning. Man kunde ogsaa udtrykke stillingen saaledes, at retningslinierne for dem, der med aabent øje har fulgt med i udviklingen, er blevne mindre skarpe, saa at man mere søger at finde det, der forener, end det, der skiller. Der er grund til at vente, at der ud af denne forstaaelse vil kunne vokse yderligere fællesfølelse frem, og at retningsvæsenet i det hele derved

[1] M. Pontoppidan: Dansk kirkeliv i mands minde, p. 131.

kan blive om ikke just overvundet, saa dog i væsentlig grad begrænset og trængt tilbage. Vanskeligst vil det her uden tvivl blive at faa de grundtvigske kredse med; dog har der ogsaa fra denne side været i alt fald nogen tilslutning til de forsøg paa samling og samarbejde, som i de sidste aartier er fremkomne. Men flertallet af Grundtvigianere synes ganske vist endnu helst at ville færdes paa egen haand uden at have med folk af anden farve at gøre.

Den sidste menneskealder har i det hele været en arbejdets tid for den danske kirke. Den stærke bevægelse i retning af afkristning, som blev Brandesianismens frugt baade blandt adskillige af de dannede og maaaske i endnu højere grad blandt arbejderbefolkningen i København og de andre større byer, maatte kalde ad den den kirkelige ansvarsbevidsthed og tilskynde til baade i ord og gerning at vise, at kristendom var en levende virkelighed. En hovedvægt maatte her lægges paa vidnesbyrdet i livet, villien til at ofre og tjene. Det smukkeste udtryk for denne menighedens tjenergerning er den københavnske kirkesag, en bevægelse, der sikkert i sammenligning med forholdene i andre lande er noget ret enestaaende. Efter at sognene i hovedstaden i løbet af den stærke byggeperiode i 1870'erne og 80'erne var voksede til det uhyrlige (op til 70—80 000 mennesker), maatte følelsen af en ret stærk afstand mellem kirken og befolkningen gøre sig gældende. Myndighederne afslog at yde nogen støtte til opførelse af flere kirker; men da tog det private initativ fat for ad frivillighedens vej at faa sognene delt saaledes, at kirkens ære kunde reddes. En fast organisation har denne kirkesagsbevægelse faaet i «det københavnske kirkefond», for hvilket Sjællands biskop er selvskreven formand, og som nu ejer over 20 kirker i Stor-København. Hensigten er paa denne maade at bringe sognene ned paa et indbyggerantal af 10 000 med to præster ved kirken; endnu mangler der dog adskilligt i, at man er naaet saa vidt. Det ejendommelige ved kirkefondets folkekirkelige stilling er, at medens der arbejdes helt i tilknytning til de folkekirkelige rammer, har kirkefondet ikke ønsket at opgive ejendomsretten til sine kirker, men maa saa ogsaa til gengæld selv sørge for deres drift. I adskillige sogne er det lykkedes ret hurtigt at naa til «selvunderhold» (d. e.: at menigheden selv skaffer, hvad der skal til); andre steder, især i de fattigere sogne, er der endnu et stykke tilbage. Men der arbejdes

energisk dels for at virkeliggøre selvunderholdstanken, dels ogsaa for at føre hele kirkesagen til en relativ afslutning. De for øjeblikket saa vanskelige byggeforhold har i forening med dyrtiden medført noget af en standsning i kirkesagens fremskridt; men det tør sikkert haabes, at denne standsning kun vil blive af forbigaaende art.

Ved siden af kirkesagen i København kommer det kristne ungdomsarbejde i forreste linie i de seneste aar. Baade K. F. U. M. og K. F. U. K. har indsamlet meget store beløb til udvidelser og nybygning i de københavnske centralforeninger, og nye virksomhedsgrene tages stadigt op. Skønt man skulde synes, at der paa dette felt kunde være nogen mulighed for et samarbejde af alle de kirkelige retninger, er det dog ogsaa her kun i ringe grad lykkedes at faa tilslutning fra grundtvigsk side. I virkeligheden er meget af det værdifulde i højskolebevægelsen søgt omplantet i ungdomsarbejdet inden for K. F. U. M.; omvendt kunde der vistnok i den grundtvigske lejr være brug for den personlige appel, som i K. F. U. M. er det bærende midtpunkt. Men der synes foreløbig ikke at være megen udsigt til tilnærmelse; derimod arbejdes der fra grundtvigsk side — gennem «Kirkeligt samfund af 1898» — med stor ihærdighed paa at faa tilvejebragt midler til at skaffe det særligt grundtvigske ungdomsarbejde i «Grundtvigs hus» i København bedre kaar.

Baade kirkesagen og ungdomsarbejdet har fundet mest virksom støtte fra de af den indre mission paavirkede kredse; ved siden deraf har der dog tillige fundet en ret betydelig paavirkning sted fra udlandet, især fra England og Amerika. Hverken kirkefondets eller ungdomssagens folk er særligt ensidigt prægede, og de gamle partirammer har, som anført, overhovedet vistnok ikke længere samme betydning som før. At der naturligvis endnu en rum tid maa regnes med retningshensyn og retningstraditioner, ligger i sagens natur; aandelige bevægelser har en vis tilbøjelighed til efterhaanden at krystallisere sig, og først i løbet af nogen tid vil det saaledes fæstnede ebbe ud og afløses af nye foreteelser. At regne «den indre missions tid» for afsluttet ved aarhundredskiftet[1], er ikke mindre ensidigt end at lade grundtvigianismens periode slutte med aar 1872; men der er maaske dog nok nogen sandhed deri, for saa vidt som den senere udvikling har bragt

[1] Saaledes L. Koch: Anf. skr., p. 151 ff.

nye momenter, der i alt fald i flere henseender har virket omdannende paa adskilligt inden for retningen.

Hvad der paa andre felter har været udrettet af kirkeligt arbejde i Danmark i de sidste aartier, har ikke haft præg af noget for os ejendommeligt, men har haft sine sidestykker ogsaa i andre lande. Paa enkelte punkter har Danmark maaske nok nærmest været forrest i udviklingen; saaledes har en institution som «de samvirkende menighedsplejer» i København baade før og under krigen leveret et smukt stykke kirkelig filantropi, der i nogen grad har kunnet tjene som mønster for tilsvarende virksomheder andet steds. Til gengæld har der været andre omraader, hvor vi i Danmark kun taaleligt har fulgt med; dette gælder f. eks. hedningemissionen, selv om der ogsaa her har været en ikke ringe fremgang i sammenligning med før.

III.

Vender man nu efter dette blikket mod fremtiden, vil det naturligvis ikke i øjeblikket være muligt at fastslaa noget sikkert om, hvilke kaar der i de kommende tider kan ventes at blive kirke og kristendom til del i vort folk. Meget vil her selvsagt bero paa, hvordan forholdene i det hele vil udvikle sig; kommer verden efterhaanden i lave igen, vil antageligt ogsaa den hidtidige rolige udvikling fortsætte sig med hensyn til de kirkelige forhold, med mindre da den politiske situation skulde tilspidse sig saaledes, at en adskillelse mellem stat og kirke derved bliver en nødvendighed. I saa tilfælde vil det dog næppe være sandsynligt, at man skulde kunne nøjes med een frikirke for hele landet; fra grundtvigsk side er det i alt fald blevet udtalt, at man vilde foretrække at indrette sig for sig selv. Sandsynligheden taler dog vistnok endnu for, at man vil søge længst muligt at undgaa en spaltning, og at man i alle kirkelige lejre vil kunne finde sig i adskillige overgreb, inden man opgiver den folkekirkelige arbejdsform som haabløs. For kirkens indflydelse paa befolkningen i det hele vilde en pludselig forandring ogsaa uden tvivl, som stillingen er, betyde en ikke ringe svækkelse, i alt fald i første instans. Vel er det næppe helt træffende, hvad der nylig fra norsk side er blevet udtalt[1], at foragten

[1] E. Berggrav i Morgenbladet 9de september 1919.

fra det førende kulturliv «har sat et langt større skille mellem folk og kirke i Danmark end i noget andet nordisk land». Der har maaske nok tidligere kunnet siges noget i denne retning; men forholdene har i de sidste 20—30 aar utvivlsomt i saa henseende forandret sig ikke saa ganske lidt, ikke mindst paa grund af det initativ, hvorom det sammesteds siges, at man har ladet det «forpagtes af foreninger og enkeltmenigheder». «Det førende kulturliv» er jo nu engang ikke det hele folk, og der er adskillige tegn til, at man efterhaanden i vide kredse er bleven træt af den «kultur», der en lang tid har været den «førende». Alligevel er der nok i den anførte udtalelse peget paa noget rigtigt. Kirken har faktisk i Danmark ikke hidtil formaaet at omspænde folkets liv paa en saadan maade, at der kan tales om en stærkere kirkebevidsthed hos os. I tilfælde af en ophævelse af de nedarvede former kunde det derfor meget vel tænkes, at store dele af folket vilde glide bort fra kirken og i alt fald indtil videre betragte den som noget dem uvedkommende. At forebygge en saadan udvikling af forholdene er derfor for kirkens venner en opgave af betydning i den nærmest kommende tid. Et i fjor sammentraadt «udvalg for folkekirkens bevarelse», som bl. a. i indeværende efteraar har paabegyndt udgivelsen af en række smaaskrifter om den danske kirke, vil muligvis kunne bidrage noget til, at der ikke bliver handlet altfor overilet i dette saa vigtige spørgsmaal. Men forandrede politiske konstellationer vil her naturligvis kunne gøre selv de besindigste forholdsregler illusoriske. Og det er ikke umuligt, at et politisk regeringsskifte over for kirken vil kunne give sig saadanne udslag, at ogsaa de, der af tilbøjelighed er folkekirkeligt sindede, vil føle sig tvungne over i frikirkevennernes lejr.

Et opgør med hensyn til kirkens hele stilling vil ogsaa kunne tænkes at komme indefra, ved brydninger imellem de forskellige kirkelige anskuelser. Skillelinierne vil dog her vistnok ikke blive de traditionelle retningsforskelligheder, men derimod modsætningen mellem en gammel og en ny theologi. At man i nogle kredse ser hen til forholdene i Norge som forbilledlige og ved lejlighed ogsaa nok vilde se at faa et menighedsfakultet i stand i Danmark, viser der sig af og til tegn paa, selv om jordbunden for noget saadant hidtil ikke har været gunstig. Skulde det komme saa vidt, vilde man imidlertid hos os næppe kunne holde sammen paa folkekirken længere, i alt fald ikke i det hidtidige omfang; en

stor udtrædelse eller fuldstændig sprængning vilde da nok blive følgen. Selv om der i den kirkelige presse endnu ikke helt føres saa stærkt et sprog i Danmark som i Norge, er vi allerede ganske godt paa vej i samme retning, og nogle begynder at tale om, at der før eller siden helst maa ske et theologisk generalopgjør for hele den protestantiske kirkes vedkommende. At disse røster ogsaa af og til høres fra ellers besindig side, kan nok give anledning til eftertanke.

Ogsaa andre faktorer vil kunne virke med i retning af en omdannelse af den kirkelige stilling. Det undgaas vistnok ikke, at der efterhaanden maa blive en ret følelig præstemangel i Danmark, idet dels ikke faa sønderjydske embeder skal besættes, dels en nedgang i theologernes antal maa antages at ville blive følgen af den nyligt vedtagne, meget karrige præstelønningslov. Muligvis vil man da komme ind paa at lade en del af præsteembederne besætte med ikke-theologer, hvad bl. a. kirkeministeren nyligt har udtalt sig for i ret stærke ord. Men derved vil saa ganske vist ogsaa videre konsekvenser kunne forventes. Hvorfor skulde man studere theologi, naar man uden embedseksamen kan opnaa præsteembede, og naar det tilmed kan befrygtes, at de aandelige brydninger, man føres ind i, kan medføre skade paa ens gode navn og rygte eller, hvad værre er, skade paa ens sjæl, hvis man nemlig ikke har mod til at gaa frem efter sin samvittighed? Et ikke helt ringe mod skal der allerede nu til for at tage et selvstændigt standpunkt, det er ikke altid nogen blid behandling, der bliver dem, der ikke ser sig i stand til at følge de partimæssigt afgrænsede stier, til del.

Om den danske kirke skal kunne hævde sig og bevare nogen indflydelse paa befolkningen, vil naturligvis først og sidst bero paa, hvilken aandsmagt den er i besiddelse af, og med hvilken evne den vil formaa at utfolde denne sin aandelige kraft. Som forholdene er og antageligt ogsaa vedblivende vil være, vil der i den kommende tid vistnok i ganske særlig grad blive brug for evne den vil formaa at udfolde denne sin aandelige kraft. Som kirke var vel for resten ogsaa altid stærkest, naar den maatte leve under lidelsens kaar. Der kan være en tilbøjelighed til at overse eller glemme dette, og det kan ofte være sværere at forsone sig med tanken om at skulle «lide ondt», naar dette bestaar i gentagne naalestik og ophøjet ligegyldighed, end hvis det drejer

sig om et mere akut martyrium. Men den stærkeste magt vil nok alligevel altid være dette at kunne «miste sit liv» for evangeliets skyld. Saa vidt det i øjeblikket lader sig gøre at se ud i fremtiden, vil det derfor ikke saa meget være nye arbejdsmethoder, der vil tiltrænges, men derimod mere af den kærlighed, som «taaler alt, tror alt, haaber alt og udholder alt». —

Nogen egentlig stor skikkelse inden for dansk kirkeliv er ikke fremstaaet i den sidste menneskealder. Maaske trænger vi mere, end vi selv ved deraf, til den opløftelse, der altid er indeholdt i at møde det store i personlig form. Men store personligheder kommer jo ikke paa bestilling ; det er heller ikke let at sige, hvorledes tiden vilde være istand til at tage mod et virkelig profetisk vidnesbyrd. Søren Kierkegaard, som af sin samtid vel nok nærmest blev anset for en særling, er i den seneste tid, især i akademiske kredse, kommen til ære og værdighed, uden at der dog er tegn til, at en større religiøs renæssance som følge deraf skulde være at vente. Maaske maa en helt ny social tilstand udvikle sig, før der ret bliver lydhørhed for det religiøse krav ; endnu er sindene jo i saa mange henseender ude af ligevægt. Over for en «aandelig fallit» staar den danske kirke dog i alt fald sikkert heller ikke nu, hvordan end dens fremtidskaar bliver.

TRO ER DAAD

Krigsoplevelsens teologi.

Av professor Karl. Bornhausen, Marburg.

Da min jevnaldrende, professor Karl Bornhausen fra Marburg i høst besøkte mig paa Hurdal prestegaard, var det litt av et under for mig aa se ham. Jeg hadde i 1915 hos vor fælles studenter-mor været med aa sørge over hans død. Jeg visste at telegramet dengang var blit fulgt av et nyt som fortalte at han var faldt haardt saaret i franskmændenes hænder, at han senere hadde lidt meget i fangenskapet, og nu var utvekslet via Schweiz som krigsuduelig. Men indtrykket av det første telegram var saa sterkt i underbevisstheten, at det aa se ham nu likevel var som aa møte en der har været i dødens rike.

Og hans sjæl bar merker av hvor han hadde været. De store oplevelser skalv i hans sind som i hans nerver. Men alt var fremadrettet. For ham var tiden ikke mørk, for ham var retningen ut av kaos ikke tvilsom. Den sjælelige daad, frigjørelsen fra livet, var livsens eneste redning.

Nogen av de tanker som kom frem under samtalen er gjengit nedenfor slik som han fremførte dem for en kreds av akademici paa universitetet i Kristiania.

Jeg øiner en ny teologi, eller rettere en ny livsintensitet i teologien ved den maate han gaar til problemene paa. Hvad vi trænger naa, er et utgangspunkt i livet og dets behov, ikke først og fremst i bøker og teorier. Bornhausen har den sterkeste oplevelse av alle tidens teologer. Og han er en streng videnskapsmand. Faar han leve, vil livet klarne sig i ham og gi os en form som vi andre kan faa til gave. Disse første brændende tanker viser os i hvad retning hans oplevelser har ført ham. Bak hvert ord staar en mand som har levet mer end hans ord utsier.

Eivind Berggrav.

Lutherdommen har havt sin oplevelsens kilde i Luther. Siden hans tid har vi, særlig i 19de aarh. opnaadd en bredere almenbasis og en dypere troens selvbevissthet. Men det *religiøse opvælde* er efterhvert stadig blit mindre synlig. Det trængtes et sterkt sjælelig chok for at de troens elementer som saa rikelig findes indleiret i menneskesindet, kunde komme i dagen, kunde bli aktuelle. Denne høieste livsoplevelse har nogen av dem havt som har levet med i verdenskrigen.

La os først rydde bort den misforstaaelse at religiøse mennesker av nogen som helst nation, har kjendt krigen selv som nogen

religiøs gjerning. Overalt har rigtignok nationale kirkeførere forsøkt paa aa indpode de kjæmpende den illusjon at krigen selv kunde være et uttryk for deres religiøse bevissthet. Populært blev det uttrykt slik at man hadde Gud paa sin side. Dette forsøk paa aa gjøre religionen aktuel var ikke andet end overtro, og den kunde ikke holde sig hos alvorlige mennesker. Krig kan aldrig bli anvendt kristendom, men vor kristendom kan anvendes under vore krigsoplevelser, kristendommen kan under krig bli til daad.

Det er derfor klart at den nye daadsvisshet i luthersk tro bare kunde opstaa i en inderlighet som fuldstændig overvandt og forvandlet yderverdenen. Den religiøse daad fandt hos det fromme sind under krigen sit uttryk i længsel, i offer, i taknemmelighet.

I.

Mennesker som har gjennemlevet denne krig med hele sin sjæl, har faat kjende *længselen* som en ny grundkraft i tilværelsen. I det evindelige slit med rent mekaniske kræfter, i den nød som man blev tvunget ind i ved at man myrdet og blev myrdet, viste *længselen efter selv at dø* sig som menneskets enkleste og reneste stemning. Naar den uhørte pine ved at skulle gjøre ondt og derved bli ond, lægger sig som en uendelig byrde paa sjælen, naar det umenneskeliges kval truer med at avstumpe tankelivet, da blir den ene visshet fast: Døden vil sone al denne synd, som vi ikke har villet; dens haarde hænder er myke for den pinte sjæl. Ave mors liberator! Denne død er for utallige mennesker blit den gjerning som befriet dem *til* Gud. Salig hævet længselens aand sig fra slagmarkens gru, og Guds aand gir dem evig tilgivelse. Ti døden er opslukt til seier.

Men de, som Gud ikke skjænket døden som avslutning paa deres længsel, de kjæmpet sig ved en indre længsel efter renhet, sandhet og befrielse fra den menneskelige elendighet gjennem til kjærlighetens altomfattende længsel. Det er et ganske visst ikke almindelig, men karakteristisk fænomen, at mennesker under specielt raa og brutale forhold viser en eiendommelig finfølelse for hverandres sjælelige behov. Indesluttede karakterer kan med et blik, med et haandtryk aabenbare sit hjertes dype længsel, og trangen til ydre hjælp blir ofte forunderlig tilfredsstillet ved et trøstende klart ord. Der var megen vildfarelse og vanvid iblandt os; de forfærdelige nerverystelser, som motstanden mot trommeilden fremkaldte førte til sløvhet og ogsaa til sjælelig panik. I mangfoldige

av de fysisk lænkede sjæle som var dømt til venten paa døden, vokset der frem en længsel, en trang til kjærlighet. Og denne længsel forvandlet sig umiddelbart til frelsende handling: yde hjælp til den lidende, trøst til den døende, opmuntring til dem der rustet sig til døden. Noget som ofte hændte, var at en uforbeholden aapen samtale forenet dem som skulde gaa sammen i døden. Sælsomt hvad man kunde faa sagt og kunde forstaa naar man var i dødsfare! Endelig forsvandt individualitetens skranker. Rang, stand, dannelse eksisterte ikke mer; sjælene gav sig hen til hverandre i den ene længsel: bare engang til at ha fortrolighetens dypeste fællesskap med et andet menneske.

Denne inderliggjørelse av længselen og dens trang til tillidsfuldt samfund med brødrene er en sjælelig foreteelse, som helt svarer til den lutherske troestypus. Man kan naturligvis ikke paastaa at denne længselens religiøse utløsning i samfund og fortrolighet var en almindelig foreteelse ved sjælelivet i krig. Men den ytre livskatastrofe har i hvert fald fremkaldt denne længsel hos mange mennesker og utløst den til handling i mange fler tilfælder end nogengang i fredstid. Det var kjærlighet til næsten utsprunget av en dyp indre trang, hengivelse for andre som redning, som frelse for en selv.

Og den styrke som denne længsel fik, tok da veien til Gud, gik ut fra tillid og hengivenhet overfor mennesker og blev til tillid og hengivenhet overfor *Gud*.

Sin aarsak har denne trang i den uhyre *ensomhet* som krigen skaper omkring den enkelte sjæl. Rigtignok er menneskene her pakket tæt sammen i tusenvis. Massen skal skape magten. Men mens troppene dag og nat forenes i den samme farefulde handlen eller lidelse, er mændenes sjæl langt derifra, i hjemmet, hos mor, hos barna. Og paa den maate finder de, trods tankenes ensomme enkeltvandring til spredte maal, dog en fælles retning i længselen mot en høiere bevarende magt i livet, for dem selv og for deres kjære.

Det har været saa meget tale om soldatenes fatalisme. Denne skjæbnetro hadde momenter baade av tro og av overtro. Men ogsaa den utsprang inderst inde av længselen efter hvile i en sidste, inappellabel avgjørelse over liv og død, som man var villig til aa bøie sig for hvordan end dommen lød for en selv. Ogsaa paa denne maate blir længselen efter Gud aabenbar, ofte ganske ubevisst: «Ikke som jeg vil, men som du vil.»

Da finder den rent menneskelige fromhets længsel veien til en høiere død, til *offeret*.

II.

Troens store vaagespil er den ubetingede hengivelse til det som man ikke ser. I evangeliet har menneskene faat et praktisk eksempel paa dette i ordet: «Ingen har større kjærlighet end han som gir sit liv for sine brødre.» Denne offer-tanke har mange unge mennesker i krigen faat likefrem tvunget ind paa sig. Rigtignok gjaldt det rent menneskelig først og fremst om aa redde livet, ikke aa miste det. Slik var vor krigerpligt. Men krigens eiendommelige sjælelige lov tvang os efterhvert over i den forfredstid paradoxale opfatning at livets tap er den egentlige livets vinding.

Offertanken er ikke saa tung som man skulde tro i krig. Den blir lettere ved det uutholdelige tryk som sindet staar under og ved dette at vi ser andre gaa i døden og ved at vi aldrig gaar alene ind i den. *Der fuldbyrdes i sjælen en løsrivelse fra livet.* Hos mange kan dette slaa over i det letsindige: la os æte og drikke, imorgen dør vi. Men andre, la os si: de alvorlige, de egte, av alle dannelsestrin, baade de liketille og de indviklede naturer, griper livsofferet som en utløsning de haaber paa fra livets kval.

Det kunde forekomme mange selvmord ved fronten. Nervene holdt ikke ut aa vente paa døden. Det er det sykelige utslag av en sjælsrørelse som sedelig-religiøst staar meget høit: overbevisningen om offerets nødvendighet.

Men er dødens offerklang her ulykkeligvis patologisk, saa toner den desto klarere og renere midt i slagets tummel. Det er ikke kampens fysiske tryk som virker, men dødens. Det er let aa dø i krigen. Netop det unge liv løser sig i ophøiet ro fra tilværelsens lidelse. Hos en ungdom, et endnu ikke fuldmodent menneske er der et dypt alvor av stor magt, som utfolder sig momentant som en seierrik magt, løftende dem ut over det enkeltvise, over i altet. Ynglingen blir en vismand. Og mænd med livserfaring ser som i et klarsyn det sidste og inderste livets væsen i dets enfold og enkelhet. Dødsskrikene generer bare de overlevende. For den dødsmerkede aabenbarer den hastige eller den langsomme død for hans indre klarsyn endnu engang tilværelsens rigdom, løser ofte varsomt de sidste kjærlighetens baand som spinder sig drømmeagtig ut i det fjerne til andre mennesker, og fører sjælen over i bevisstheten om nu først helt at være menneske og at ha været menneske. Ikke forgjæves, aldrig forgjæves! Dette er livets hellige mening som møter os ved dødsportalen.

Saa er offerets mening den at døden er den mest skapende daad som mennesket kan fuldbyrde. Noget større kan mennesket ialfald aldrig gjøre end aa gi sit liv for sine brødre. For derved sætter han noget nyt, en ny begyndelse ind i den aandelige verden. Der kan ikke være tvil om at denne nybegyndelse i et skapende liv umiddelbart skjænker den døde selv evigheten, — om dette lar jeg alle spekulationer være.

Vigtigere, ja avgjørende for nutidslivet er den nye indstilling i livet som det tilbudte, men ikke mottatte offer betyr for dem som vender hjem fra krigens materielle sammenbrudd. Ogsaa for dem er livshengivelsen blit livets skapende mening, dets eneste sande daad. De har oplevet en gjenfødelse, de har startet et nyt liv som de finder ord for i de lutherske og paulinske tanker om retfærdiggjørelse og forsoning. Lettere endda fører offerviljen dem til den indsigt at livet er et gode som de har faat betroet til at omsætte i daad, og som de nu en kort tid har aa forvalte som en Guds gave til brødrenes bedste. Som noget eiendommelig fremmedartet bærer vi dette liv som ikke mere tilhører os og som en høiere vilje nu bestemmer over. Aa staa over livet; søke sin høieste lykke i en daad som er en gave til menneskene; og saa aa miste det, i fuldendelsen gi det tilbake til den evige visdom som alene kan gi døden og livet mening! Døden er en vinding, fordi den er den høieste nyskapende opfyldelse av livet. Naar lidelse og arbeide opløser sig i den store menneskeaandens livsfølelse, oplever vi menneskebarns høieste lykke, aa bli optat til Gud.

III.

Denne høieste inderliggjørelse under livsfare frigjør i os jordelivets dypeste livsfølelse: taknemmeligheten. At livsfare og frigjørelse fra livet utløser taknemmelighet kan synes selvmotsigende, men denne eiendommelige sjælsproces er jo for ethvert normalt kristenliv noget som følger av selverkjendelse og hengivelse i Guds vilje. Nu er det ingen tvil om at den livstilskikkelsens vælde som i disse aar er skjænket mange mennesker, har gjort denne indre proces klarere, sandere, sterkere. Derfor har taknemmelighetens beaandelse faat en slik guddommelig fylde at den har staat for menneskene som oplevelsen av et under. Hvem hadde før anelse om hvad gjenopstaaen fra de døde, hjemvenden til kjære mennesker, berøringen med sand kjærlighet, hvad gjensyn med elskede mennesker var for noget? Vi har lært hvad det vil si i liv og i tanke og i følelse aa overvinde tid og rum; vi vet at de indre sindets

kræfter hos mennesker som kjender hinanden og holder av hinanden, finder vei til forening trods al adskilielse. Vi har lært at kjærlighet fra det fjerne redder livet og at taarer som blev utgydt for vor skyld badet os, sonet os rene. Saaledes er den naade blit os til del av Gud aa faa eie taknemmelighet, taknemmelighet for himmelens solstraale saa vel som for det medlidende blik. Taknemmelighet for livsgaven om den end blir avkortet, ti den aapner os veien til livshengivelsen. Taknemmelighet fremfor alt for ulykken, ti den gir frit løp for aandens skapende daad. Et utvortes ødelagt menneskeliv vender sig nu indover og skaper ut fra sin aandskjerne den nye livsform som det lønner sig aa leve for. Vi er taknemmelige for vor materielle tilværelses tilintetgjørelse. For bare derved kan vi bli frie mennesker som kjender sig som *Guds barn* . . . .

— Saaledes er vi gjennem taknemmeligheten naadd ind til den lutherske tros centrum, til barnetroen som vi trænger for vor fremtid. Tiden trænger daad, men daad er aandsdaad. Den eneste verdensforvandlende kraft som findes er tidens længsel efter sjælsfrihet, efter ofre for brødrenes skyld, efter taknemmelighet for tilværelsens guddomskaar. Ingen fredskonference, intet folkenes forbund, — bare et menneskes rene hjerte kan bedre menneskenes fremtid, nærme os til Guds rike. Den verdensovervindende inderlighet i protestantismens religiøse oplevelse gir os en slik hjerterenhet; den er os aabenbaret i livskjæmpen Jesu skikkelse en gang for alle, og den redder sig som eneste overlevende ut av denne tidsalders dødskamp.

OPLEVELSE OG UTFORMNING

Et inlegg i den kirkelige strid.

I.

1. Jeg skriver ikke for aa «omvende» nogen som er befestet i ortodoksien. For det første er det en psykologisk umulighet; ti ortodoksi hører til paa et visst religiøst utviklingstrinn eller hos en viss sjelelig type. For det annet er det ikke nødvendig; ogsaa ortodoksi og sand kristendom kan gaa sammen i en sjel.

Men jeg skriver for dem av «den store hjelpeløse masse» (som dr. Hallesby kaller den som enda er søkende. Hos de formentlig «hjelpelese» er der ofte mere kristelighet og kristendom — ofte latent kanskje — enn de aner som for tiden fører de store ord i norsk kirkeliv. Men fremfor alt er der blant dem mennesker som har ikke bare et religiøst, men ogsaa et intellektuelt livsbehov, som de føler maa utlignes med det førstnevnte. Det er ofte slike som stridens uhygge og ortodoksiens stivhet og haardhet har gjort usikre paa maal og veier. Mennesker som instinktmessig føler at det nye kan bringe dem lys over livsproblemene — et lys som de patenterte sannheter ikke har kunnet gi dem, og det netop fordi disse naturer er for sannhetskjærlige til aa kunne foreta den lemlestelse av den naturlige fornuft, som hine patentsannheter kræver av dem. Det er de mange som spør om ikke kristelig tro, kristelig livserfaring og kristelig livsførelse kan forenes med videnskabelig tenkning og almindelig verdenserkjennelse, med den livs- og virkelighetsorientering som er naturlig gitt for et nutidsmenneske.

Hvad disse mennesker trenger, er sjelens frimodighet til aa være sig selv. Den frimodighet som er den forløsningens gave som gives i Kristus. Den frimodighet som den uniformerte ortodokse tenkning vil ta fra dem unner trussel om kristendoms og kristennavns forlis. — Naar jeg nu skriver, saa er det i det haap at jeg muligens kan bidra litt til at en og annen av dem faar litt klarhet over hvad striden dreier sig om.

Om dem som virkelig har prøvet aa faa istann en slik ening mellem religiøst og intellektuelt livsbehov, mellem kristendom og

nutidstenkning, om dem hevdes det nu at de fornekter kristendommen. Nidkjære og agitatorisk begavede sjele paastaar endog at de med overlegg optrær som «troens» og kristendommens fiender. Jeg har saaledes selv engang hørt en Kristianiaprest i en preken tale om «Kristi fiender Harnack og Garborg» — og nevnte prest saa ikke engang ut som om han skammet sig over sine ord. Hvad det derfor gjeller aa faa den søkende til aa forstaa for at han kan vinde sin frimodige rett til aa være sig selv, det er, at det virkelig dreier sig om fra de «modernes» side, ikke er kristendomsfornektelse, men et forsøk paa moderne formuleringer av den religiøse grunnoplevelse, som de med all bestemthet mener er den samme som den alle sanne kristne ned gjennem tiderne har samlet sig om — forsaavidt det har vært førstehaands, selvoplevet kristendom. — —

2. Likesom to kan si det samme og dog ikke det samme, saa kan man — og maa man — stundom forkaste en tradisjonell *formulering* og dog anerkjenne den *virkelighet* som ligger til grunn, og som tidligere slekter har prøvet aa uttrykke i den nevnte formulering.

Det er saa langt fra at de kristelige læresetninger, dogmene, er aapenbaret i dette ords populære mening. De er et resultat av den kristelige tenkning paa grunnlag av visse virkelighetsoplevelser og i bestemte tiders form, ut fra visse tiders tankeforutsetninger («aksiomer» og «hypoteser»). Og det er en tenkning som foregaar efter de samme love og regler for tanken som all annen tenkning; all tale om en egen slags «gjenfødt» tenkning til forskjell fra allmindelig tenkning, er i beste fall selvbedrag. Dogmene er blitt til derved at en viss tid tok til aa tenke videnskabelig og filosofisk — saavidt man var i stann til det — ut fra visse virkelighetsoplevelser, de kristelige grunnoplevelser og erfaringer. — At dette er saa, viser dogmehistorien, som handler om dogmenes, læresætningenes og læresystemenes tilblivelse og historie.

Dogmene er altsaa resultater av menneskelig tenkning.

Den religiøse tenkning i nutiden maa, som all tenkning som sikter til en sammenfattende tydning av tilværelsen, gaa ut fra den forutsetning, at ingen dom, ingen læresetning kan gi et helt og fullt tilsvarende uttrykk for sannheten, for virkeligheten som den er i og for sig. Saalenge vor erkjennelse og de domme som den uttrykkes i, er bunnet til den menneskelige tankes vilkaar og klædes i menneskelig sprog, maa de alle bli mere eller mindre ufullkomne, ensidige, mer eller mindre symbolske; de blir mer eller mindre billedlige former for et livsinhold, som de aldrig helt kan dekke.

Det fremgaar klart nok av selv en saa enkel religiøs setning som den at Gud er vor far. «Far» er et uttrykk for et menneskelig, et fysisk forholl, og er forsaavidt kun i symbolsk omtydning brukbart for aa betegne Guds forhold til oss.

Inholdet er den kristnes paa livserfaring grunnede tro, tillit og kjærlighet til Gud; setningen om Gud som vor far er den symbolske *form* som innhollet støpes i.

Den populære opfatning, som ikke er opøvet i abstrakt og filosofisk tenkning, tenker gjerne ikke over dette, men tar naivt setningene som umiddelbare helt adekvate og omfattende uttrykk for selve sannhet*en*, mens de i virkeligheten i høiden gir oss en side av sannheten i mer eller mindre billedlig form. — Derfor taler den om «kjetterier» naar den staar overfor nye formuleringsforsøk, og om fornektelser av kristendommen selv, naar en mer eller mindre viktig dogmatisk formulering forkastes.

Et eksempet. Dr. Hallesby har i sine kirkestridsartikler i «Aftenposten» bebreidet prof. Ording, at han bl. a. ogsaa fornekter Kristi opstandelse. Nu inrømmes det av alle som vet hvad historie er, at et *historisk* bevis for Jesu opstandelses virkelighet eller sannsynlighet kan der aldri gives. Opstandelsen maa selv *troes*. Nogen *garanti* for kristentroen eller for Jesu persons frelsesbetydning kan den saaledes ikke bli. Hvad er saa opstandelsestroens betydningsfulle inhold? Det som det kommer an paa, maa i hvert tilfelle være dette, at Kristus er en levende, virksom og frelsende virkelighet den dag idag for alle som gripes av ham. Dette er inholdet. I forhold dertil er det for troen av unnerordnet betydning om den forklarer sig Kristi levende virkelighet til idag og for alle tider ved den antagelse at hans kropp stod op av graven, eller om den gir en annen forklaring av det gaadefulle hvorfor — eller kanskje opgir enhver *forklaring* av mysteriet. Opstandelsen er da ikke selve *troens*, enn si *erfaringens inhold:* men den er en *troestanke*, en *form* hvori kristenheten har prøvet aa *forklare* erfaringen om at den Jesus som døde, allikevel lever og har frelst ogsaa *min* sjel. — Selv om altsaa Ording eller nogen annen forkaster opstandelsen som historisk faktum, saa har man ikke derfor rett til aa paastaa at de fornekter det centralpunkt i kristendommen, som har skapt sig uttrykk i opstandelsestroen.

Den videnskabelige tenkning vet derfor, at naar man har med den religiøse erkjennelses domme (læresetninger, dogmer) aa gjøre, saa maa man alltid først og fremst spørre: hvilke religiøse erfaringer

og verdier er det man har villet gi uttrykk for i dette eller hint dogme?

Og her har man straks forskjellen mellem *inhold* og *form,* mellem verdioplevelse og tradisjonel formulering.

For det er noget som ligger i sakens natur og i menneskeaandens væsen, at grunnoplevelsene stort sett til alle tider vil bli de samme innenfor de forskjellige mennesketyper, mens formuleringene blir tidsbestemte og derfor forskjellige for de forskjellige tider. Hver tid vil prøve paa aa klæ sine oplevelser og erfaringer og de slutninger de ut fra dem drager om Gud og verden og sig selv, i *sin* form, ved hjelp av *sin* filosofi, av sine tidsbestemte hjelpemidler for tenkningen.

Og likesom der maa skjelnes mellem inholdet og formen, saa maa der ogsaa skjelnes mellem selve grunnoplevelsen og de netop nevnte slutninger og tydninger den religiøst — eller kristelig — grepne og bestemte mennesketanke foretar om Gud, sig selv og verden ut fra grunnoplevelsen. M. a. o. der maa skjelnes mellem *tro* og *troestanker*. De sisste er avledet av den første; de inneholder en tids virkelighetsorientering i troens, d. v. s. oplevelsens og Gudsforholdets lys. Ogsaa disse tydninger og hjelpetanker, troestankene, hvis hensikt det er aa faa tydet hele tilværelsen i grunnoplevelsens lys, blir nødvendigvis helt tidsbundne i form og delvis i inhold. De kommer istann ved hjelp av den filosofi og det verdensbillede som netop den tid raader over; men denne filosofi og dette verdensbillede skifter og fornyes med de skiftende tider. — Man kan saaledes paa en maate si, at det kristelige dogmesystem er blitt til derved at kristendommen — Jesu religion — er blitt inarbeidet i oldtidens klassiske filosofi og dens verdensbillede.

3. Da nu religionen fra en side sett betyr hvile og fred, saa ligger det i sakens natur at den inneholder et sterkt konservativt element. Denne konservatisme utstrekker sig ogsaa paa dogmene. Den har medført at disse opfattes som en del av, ja som et fullgyldig uttrykk for religionen selv; deres inhold blir identifisert med «troen», som imidlertid i kristendommen er alt annet enn en sum av læresetninger. Og idet dogmerne gjøres hellige, blir ogsaa den fortidens verdensopfatning og filosofi som har vært med aa frembringe dem, opfattet som et nødvendig tilbehør til religionen. Den klassiske tids verdensbillede faar samme hellighet som den religion som er flettet in i det. Saalenge det gaar. Saalenge til en angivelig fornektende teologi faar utført det vanskelige arbeide aa løse kristendommen ut av oldtidens favntak og forme den efter

nutidens erkjennelse. Saaledes var i middelalderen og langt ned i nytiden, baade Aristoteles' logikk og det ptolemæiske verdensbillede, som gjør jorden til solsystemets og universets centrum, urokkelige bestanndeler av den kristne tro, og mangen en kjetter og «nyteolog» er blitt brennt eller forfulgt fordi han har vaaget aa fornekte disse «grunnsannheter».

Det er imidlertid klart at konservatismen her har gaatt over grensen for det berettigede. Dens overgrep beror paa forveksling av inhold og form.

En ny tid med en ny videnskap og en ny tenkemaate, ett nytt virkelighetsbegrep og et nytt verdensbillede staar alltid overfor den opgave aa revidere de religiøse dogmer. Den i kristendommen erfarede virkelighet maa uttrykkes slik at den passer in i det nye tenkesett, og alle de gamle formuleringer som ikke passer, men som nu bare er blitt hindringer for troen, maa fjernes. Men naturligvis fjernes slik at man faar beholde det som er hovedsaken ved dem: den verdifulle virkelighetserfaring, det religiøse liv de gir uttrykk for eller direkte er sprunget ut av.

II.

1. Neppe nogen kristelig læresetning er saa skikket til aa illustrere det som er sagt i foregaaende avsnitt om forskjellen mellem inhold og form, mellem oplevelse og forklaring, som *læren om Kristus* (det kristologiske dogme). Ti neppe nogen troessetning har i løpet av kirkens historie vært forklaret saa forskjellig som *Kristi guddom*. Det er meget langt fra at kirken til enhver tid har ment det samme med dette begrep. Selv de bibelske skrifter har ikke nogen ensartet opfatning av Kristi persons væsen og eiendommelighet og hvori denne er begrunnet.

Utgangspunktet for kirkens lære om Kristus er de livserfaringer som disciplene gjorde i samværet med Jesus. Men med de bibelske skrifter har det sig saa, at delvis blir der lagt den historiske Jesus kristologiske utsagn i munnen, som klart nok strider mot hvad Jesus ifølge andre utsagn har ment og sagt, men som kan forklares som uttrykk for hvad den senere menighet mente om Jesus. Det viser sig at der er en tydelig forskjell mellem de tre første evangeliers og Johannesevangeliets Jesusbillede. Av disse er det billede de tre første (de «synoptiske») evangelier gir, tydelig eldre og oprindeligere, mens Johannesevangeliets Jesusbillede først blir forklarlig som et resultat bl. a. av den lære om Kristus som

apostelen Paulus har forkynnt i menighetene. — Vil man unnersøke hvad Jesus selv har ment og sagt om sin person, gjør man derfor rettest i aa holde sig til hvad de synoptiske evangelier forteller.

2. Populært opfattes f. t. «Kristi guddom» ofte slik at der i virkeligheten, om enn ikke i ordlyden, blir to — og med Aanden tre — guder. At de tre er en, er et ord som man i allmindelighet ikke forbinner nogensomhelst ordnet forestilling med. Der skjelnes heller ikke i tanken mellem Kristus før hans menneskevorden, den historiske Jesus og den ophøiede Herre. Den populære forkynnelse og tenkning — og til den sogner de fleste teologer og prester — utstyrer ogsaa den historiske Jesus med alle guddommelige egenskaper: han var allmektig, allvidende, allgod, fullkommen osv.

Jesus selv har ikke sagt noget slikt. Han avviser tiltalen «gode mester» med den begrunnelse, at bare en er god, nemlig Gud (Luk. 18, 19). Han har ikke sagt: bli fullkomne, slik som jeg er, men derimot: I skal være fullkomne, likesom eders himmelske far er fullkommen (Mat. 5, 48). Han har uttrykkelig fralagt sig allvidenhet, selv i religiøse ting (Mark. 13, 32), og at Jesus selv ventet at hans discipler skulde opleve verdens ende, er saa klart uttalt i evangeliene (f. eks. Mark. 13, 30), at ingen halvteologisk fordreiningskunst kan bortfortolke det. Nogen slags overnaturlig fødsel eller ophav hentyder han aldri selv til med et eneste ord. Han gjeller blandt sine bysbarn for aa være tømmermannen Josefs sønn (Luk. 4, 22). Og naar det fortelles, at det intrykk hans egen mor og hans søsken fikk av hans forkyndelsesvirksomhet og helbredelser, var det at han var forrykt (fra sig selv), og at de derfor engang kom for aa hente ham hjem (Mark. 3, 21), saa er det ihvertfall meget usannsynlig at hans mor skulde være kommet paa slike tanker, hvis hun alt før hans fødsel hadde vært vidende om nogen overnaturlig unnfangelse av det barn hun skulde føde — slik som fortalt i Luk. 2. — I alle ting vet Jesus sig unnerordnet unner Gud. Han ber til Gud som et annet menneske, og sammen med sine venner ber han: led oss ikke i fristelse, men fri oss fra det onde.

Men paa den annen side trær Jesus frem med en mer enn allmindelig selvbevissthet. Han har et enestaaende kall, høiere enn nogen av de gamle profeters (Mat. 12, 41. 42). Han har et enestaaende budskap fra Gud til de trette og lidende, de haapende og de kjempende mennesker (Mat. 12, 28 f.; sml. 11, 12). Hans virke er inledningen til Guds rike; naar evangeliet forkynnes og lidelser

lindres, da er Gudsriket iferd med aa komme. Han stiller sin autoritet over de gamles overlevering (Mat. 5, 22 ff.) og betenker sig ikke paa aa forandre et av Moselovens bud (Mat. 19, 3—9). Alt dette har han den indre aandelige rett til, fordi han som ingen annen før har erkjennt hvad og hvem Gud er: i kraft av sitt umiddelbare gudssamfunn har «sønnen» lært «faren» aa kjenne som ingen annen, og vil man lære Gud aa kjenne — sier han — saa maa man faa ham aabenbaret av «sønnen», d. v. s. saa maa man i tro tilegne sig den erfarings- og livsskapende gudserkjennelse som «sønnen» har vunnet og forkynnt (Mat. 11, 27. Luk. 10, 21 f.). I dette navn «sønnen» har Jesus karakterisert sin religion. Det viser oss ikke hans fysiske eller metafysiske, men hans religiøse forhold til Gud. Dette vidunderlige forhold, om hvis ophav og begynnelse vi intet vet, men som staar for oss som en skinnende, utsprungen blomst, dengang han stod i sin manndoms virke. Han er som et barn i sin fars hus. Han hviler i harmonisk ro og tryggbet i Gud. Forholdet er klart, avklaret, sikkert, det formørkes ikke av nogen bevisstbet om skillende synd; det synes heller ikke aa ha den svakeste skygge av et minne om en tid da det ikke var til. Har der nogengang levet en «kristen» av de «enfødtes» type, saa er det Jesus. Tross gudsforholdets forferdelige alvor, saa er det dog solskinn og harmoni. Han har bevisstheten om at slik har ingen kjennt det før, saa lykkelig i Gud er ingen andre, som han. Derfor er han ikke bare en sønn, men «sønnen», som maa lære de andre hvem faderen er.

Ut fra denne enestaaende kallsbevisst maa man saa forstaa det Jesus har ment og sagt om sin person. — Naar Jesus paa dette (foruten Mark. 13, 32) eneste sted betegner sig i forholl til Gud som «sønnen», saa er det en sprogbruk som griper tilbake til gammeltestamentlig og jødisk forestillingssett. «Guds sønn» brukes i G. T. i flere betydninger, men aldri betegner det der nogen overnaturlig tilblivelsesprosess. Naar det i G. T. brukes som betegnelse for Israels historiske konge (f. eks. Sal. 2, 7), saa ligger deri uttrykt utvelgelsens mysterium og dermed det nære tillits- og kjærlighetsforhold mellem Gud og menneske, det som paa hebraisk netop ogsaa uttrykkes med verbet «kjenne». Og slik er det Jesus paa nevnte steder har brukt ordet «sønnen»; han taler jo netop samme sted om sitt intime «kjennskap» til Gud.

Som den høieste aabenbarer av Gud, som den der ved sitt ord og sitt virke fører menneskene in til Gud, aapner veien til Guds kjærlighets rikdom for dem og derved løfter dem ut av («forløser

dem fra») synd- og skyldfølelsen og berger dem in i det gudssamfunn, som er porten in til Guds rike, ja som er selve begynnelsen til Guds rike — er det ogsaa Jesus har tatt op den jødiske Messiastitel og tillagt sig Messiasbetegnelsen «menneskesønnen». Med dette siste navn har han — rimeligvis først med døden, sin saks tilsynelatende nederlag, for øie, betegnet sig som den der alikevel, tross alt, skal seire og engang «komme igjen» i triumf «paa himmelens skyer», som det heter med et fra Danielsboken hentet og efter det gamle verdensbillede tilpasset uttrykk. Messiasskikkelsen var for Jesu samtid en i høi grad sammensatt og komplisert skikkelse med tildels hinannen motsigende drag. Jesus har fullstendig omlagt dens inhold, før han kunde bruke den paa sig selv. At han saaledes har avvist alt det nasjonalistisk-politiske ved den og saaledes ogsaa avvist den tanke at Messias skulde være Davids «sønn» (d. e. ætling), ser vi klart (f. eks. Mark. 12, 35—37). «Messias» blir for ham betegnelsen for den Guds aabenbarer, som har det aandelige kall aa føre menneskene til Gud og dermed fremme Guds rike. Ja, det er endog rimelig at Jesus i tilknytning til de dunkle ord om «Herrens tjener» i Jesajas-boken har hevdet at først gjennem lidelse og død kunde «Messias» gjøre sin gjerning, kunde Guds sak seire — at han altsaa har snudd den jødiske Messiastanke helt om.

3. Sammen med Jesus har nu hans venner og disciper gjort en livserfaring som de aldri før hadde kjennt. De oplevet at Gud kom dem nær. De oplevet at Jesu gudstro og hans ord om sitt gudsforhold og hans hele liv, som vidnet om et enestaaende harmonisk liv i Gud, fenget i deres egen sjel og tikk den til aa brenne. Det aandens liv som var i ham, forplantet sig til dem og tok vekst. Hvad de saa hos ham vakte trangen hos dem til aa leve i hans livssfære, mens hans renhet og store barnlige enfoll og hans kravs ideale strenghet lot dem føle deres egen mangel, og vakte i dem bevisstheten om det som i religionens sprog kaldes synd. Men unner varmen fra hans tro, hans freidighet, hans godhet og medfølende kjærlighet reiste der sig ut av syndsbevisstheten og trangen og ydmykelsen det nye liv — hos nogen kanskje tilsynelatende eruptivt, hos andre som en spirende plante der vokser mot lyset. Han aabenbaret dem Gud, og hvad de saa kunde ikke unnlate aa gjøre dem som aapnet sig for det, til nye mennesker. Som en av hans disciper i sitt eiendommelige sprog uttrykker det: «Alle dem som tok imot ham, dem gav han rett til aa bli Guds barn»

(Joh. 1, 12). I datidens sprog het det: «de blev frelst». Eller med et annet uttrykk: de blev forløst. Fra Jesus gikk der en virkning ut, som løste dem av alle de baann de kjennte sig bunnet av. De oplevet det enkle og store, aa bli frie mennesker. De blev fri for all frykt og angst. Baade fra frykten for den store uvisse fremtid, naar «riket» kom og «dommen» skulde holdes, og fri for angsten for mennesker og myndigheter og autoriteter — ja selv kirkelige autoriteter. Han forløste dem ikke minst fra teologenes, fra lægprædikantenes og fra kirkens trykk. Men ogsaa fra syndeangst og skemmende redsel for Gud løste han dem ut. Guds barmhjertighet er større end vor synd. Idet tillitens ildfunke sprang over fra ham og i disciplenes sjel, saa var de ogsaa tross synd og skrøpelighet løst fra synden. Den som er i Gud, han kan ikke synde, slik uttrykker en av dem lenge efter denne erfaring — paradoksalt, men dog sannt. Men i den som blir løst, i ham vokser kraftfølelsen op. «Vi formaar alt i ham som gjør os sterke». Motet reiser sig og springer mot dagen , mot himmelen. Det virker igjen paa viljen. Viljen blir fri og sterk. Det hele samler sig i en før ukjennt kraft til det gode. Den hvem meget er tilgitt, elsker meget. Men kjærlighet driver til gode handlinger av sig selv.

Det er Guds sak aa «frelse». Og den som bringer os syndere frelse, han gjør en Guds gjerning. Ved ham er der noget guddommelig — det baade tør vi og maa vi si. Det var dette guddommelige disciplene erfor i Jesu gjerning med dem.

Dette er en aandsvirkning, likesaa guddommelig og likesaa naturlig som alt annet som skjer i aandens verden. Av liv spirer liv. Det var intet magisk som her gikk for sig, og enda mindre er der tale om at «frelsen» skjer ifølge nogen metafysisk forandring i Guds sindelag som følge av nogen Jesu offerdød. De blev «frelst» før Jesu død hadde funnet sted, og aldri kræver Jesus «tro» paa sonedøden eller paa sin guddommelighet som betingelse for frelsen. Det heter tvertimot gang paa gang uten videre dogmatisk belæring eller eksaminasjon: «din tro — nemlig paa Gud — har frelst dig». Det er i visse kredse for tiden mode aa tale om at omvendelsen og frelsen er et under, endog et metafysisk under. Det er den ikke, hvis man med under mener en aandspaavirkning som skjer paatvers av de naturlige love for sjelelivets opkomst og vekst. Omvendelse og frelse er ikke brudd paa de psykologiske love. Men den er et under, hvis man dermed mener en guddomsvirkning som formidles paa normal psykologisk vis. — Men likesaa uriktig

det er aa tenke paa noget «metafysisk» under, d. v. s. paa nogen magisk foregang, likesaa utilstrekkelig og flat er de gamle rasjonalisters tale om Jesus som den store lærer og det moralske eksempel. Intet annet ord enn «frelser» — det navn som de senere kristne efter mønster av de hellenistiske mysteriereligioner tilla ham — passer her. Det dreier sig om den livvekkende paavirkning fra sjel til sjel, som skjer gjennem en personlighets ord og liv og hele væremaate, og som naturligvis er psykologisk lovmessig, men som ikke desto mindre maa opfattes som en aandelig skaperakt. Gjennem Jesus skaptes det nye guddommelige liv i dem.

Det er den samme aandsvirkning som den dag idag straaler ut fra Jesuskikkelsen i det nye testamente eller fra hans aand i menigheten, og som møtes med Guds førelser med et menneske gjennem virkelighetens tilskikkelser; det er den samme gjennem Kristus formidlede nyskapende virkning som den dag idag blir virkelighet i dem, i hvem det gudlike liv blir virkelighet, i hvem «Kristus vinner skikkelse», som Paulus dypsindig uttrykker det.

Men han som formidlet disciplene alt dette, kom dermed til aa staa i et enestaaende skjær for dem; et lys som deres beundrende takknemlighet fikk til aa straale enda mere blendende. Gjennem ham hadde de sett Gud. De saa Guds herlighet i Jesu Kristi aasyn, sier Paulus. De kjennte av erfaring hans guddommelige renhet og høihet, hans guddommelige kjærlighet og barmhjertighet, hans guddommelige tro og entusiasme, hans store guddomsdype medynk. Og intet ord tyktes dem for høit og stort for ham. Saa meget naturligere, som der ogsaa for en kritisk videnskabelig betraktning i Jesu personlighetsbevissthet synes aa være hemmelighetsfulde dyp, som opfordrer til aa sette ham i en særstilling innenfor menneskeheten — rent bortsett fra den historiske særstilling han har faatt som den der faktisk empirisk er blitt «veien» til Gud for millioner av mennesker.

Men alt hvad de sier om ham og alle de hædrende prædikater som de tillegger ham, har ikke fra først av til hensikt aa gi metafysiske avsløringer av hans væsens hemmelighet, men ene og alene aa uttrykke hvad han har vært for dem, hvad de har oplevet gjennem ham. Klart trær dette frem i Peters svar, da Jesus spurte om ogsaa de vilde gaa fra ham: «Herre til hvem skal vi gaa hen? Du har det evige livs ord. Vi vet og tror at du er Guds hellige» (Joh. 6, 68 flg.). Guds hellige — det er det som Peter hos de andre evangelister kaller Messias. At han er Messias vet de fordi hans ord har ført dem til livet — deri bestaar for

dem i første rekke hans Messiasgjerning; det blir utgangspunktet for alt det annet.

4. Denne taknemmelige vurdering av Jesu person paa grunnlag av det disciplene gjennem ham hadde oplevet, og deres forsøk paa aa finne tanker og ord for sin vurdering, er det som er blitt utgangspunktet for den kristologiske dogmedannelse.

Hvad Jesus hadde vært og fremdeles var for dem, det samlet den ælste menighet i det tradisjonelle jødiske begrep Messias, d. e. (Herrens) salvede, paa gresk Kristus. Og det første som blev dem sikkert, var det at den henrettede fremdeles levet, at han i sin aand fremdeles var drivkraften i alt deres liv, at han fremdeles drog mennesker til Gud og gav dem frelsens oplevelse — en visshet som datiden neppe kunde uttrykke anderledes enn i opstandelsens forestillingsform.

Som Messias maatte da Jesus ha en særlig utrustning med Guds aand (sml. Jesajas 11, 2) -- og her stemmer menighetens tro med Jesu utsagn (se Luk. 4, 18, hvor Jesus anvenner de profetiske utsagn om aandsutrustningen paa sig selv). Blev der saa spørsmaal om naar Jesus hadde faatt «aandens fylde», saa svarte urmenigheten oprindelig: dengang han blev døpt av Johannes (Mark. 1, 10). Svaret var forsaavidt i overensstemmelse med de historiske kjennsgjerninger, som det var Johannesdaapen der vakte Jesus til bevissthet om hans offentlige kall. Men om han først fra da av har følt sig som «sønn», derom kan vi intet si.

Jesus hadde, som nevnt, selv brukt Messiasnavnet om sig, om enn med et annet inhold enn samtidens. Men det er en historisk erfaring, at naar gamle begreper og forestillingsformer blir bibeholdt som betegnelse for noget nytt, saa varer det ikke lenge før ogsaa det gamle inhold lister sig in i ordet igjen. Og efter Jesu død gled saaledes en hel del jødiske Messiasforestillinger, som han selv hadde avvist, over paa ham igjen. Saaledes f. eks. at han var Davids sønn. Og i god tro satte den ælste menighets skriftlærde sig til aa utarbeide slektslister som skulde bevise at Jesus stammet ned fra David; i N. T. finnes der to helt forskjellige slike stamtrær (Mat. 1 og Luk. 3).

Men det er en almenmenneskelig tilbøielighet aa tenke sig at det enestaaende ogsaa i sitt ophav maa ha vært særmerket fremfor annet. Om de store menns fødsel slynger sagnet alle slags diktende hyldest. Om Jesus, den enestaaende Gudsaabenbarer, kunde den fromme fantasi ikke tenke sig annet enn at ogsaa med hans

fødsel maatte det forholde sig anderledes enn med andre menneskers. I naive fortellinger prøvet man aa forklare at ved hans tilblivelse var Gud paa en særegen maate virksom. Om slikt kjennte Orienten og Israel dusinvis av fortellinger. Likesom Isaks fødsel i Abrahams og Saras høie alder, saa maatte ogsaa Jesu fødsel skyldes et skapende under av Gud — ved hans undervirkende aand. (Luk. 2, Mat. 1). Men det er meget langt fra at disse fortællinger tenker sig saken paa den krasst materialistiske maate som det senere dogme, som gjør den Helligaand til Jesu far.

I tilknytning til Jesu selvbetegnelse som «sønnen» tilla menigheten ham prædikatet «Guds sønn». Hermed mente man oprindelig ikke annet enn «Messias». «Guds sønn», som i det gamle Israel betegnet den regjerende konge, som paa sin tronstigningsdag blev adoptert som Jahvæs sønn (Sal. 2; 110)[1], blev i den kongeløse tid efter landflyktigheten forstaat om fremtidens idealkonge, «Messias», og slik var det paa Jesu tid.

5. Men Messiasskikkelsen var som nevnt for Jesu samtidige en mangfoldig skikkelse. Ved siden av det nasjonalistisk-politiske Messiasbillede var den opfatning meget utbredt — og særlig vel i mere sekteriske og utenlandsk paavirkede kredse — at Messias var et overjordisk, et himmelsk væsen, som mot tidernes ende skulde komme «paa himmelens skyer». Om denne Messias mente visse kredser i jødedommen allerede før Jesus, at han var «præeksistent», d. v. s. at han var til allerede fra skabelsen av i himmelen. Det er nemlig paa et visst kulturtrinn — og var det i oldtiden baade hos jøder og hedninger» — en meget almindelig tenkemaate, dette aa regne ting eller personer av en særlig betydning for «føreksisterende»; saaledes het det hos de jødiske teologer, at baade loven og tabernaklet og det fremtidige Jerusalem var «præeksistente», de var allerede ferdige hos Gud «fra urtiden av» og var i forvaring der, til de i tidens fylde blev haandgripelige paa jorden. Det samme mente Jesu samtidige om Messias. Og fra Messiasskikkelsen er tanken overført paa Jesus. Og slik tenker derfor baade Paulus — den forhenværende jødiske teolog — og Johannes om Jesus. Det enestaaende ved Jesus, som nogen vilde forklare ved en underbar fødsel, det prøvet andre å forklare ved præeksistenstanken.

[1] Se min bok Kongesalmerne i det gamle testamente, s. 64—75.

Men et væsen av denne overjordiske art er ogsaa for jødisk tenkning mere enn et almindelig menneske — ogsaa efter sin «natur». Det tilhørte de himmelske væsener, «gudesønnene», som det gamle Israel kallte dem (Sal. 29, 1, I Mos. 6, 2), og maa ha del i den guddommelige «natur». En gammelisraelit vilde uttrykt det slik: Det er aand og ikke kjød (sml. Jesaja 31, 3). — Men her maa vi komme ihu, at for hele oldtiden, og jødedommen med, var avstannen mellem «det guddommelige» og det menneskelige ikke saa stor som for oss, som har lært abstrakt og aandig tenkning av grekerne, sml. Joh. 10, 34: I er guder. Usedvanlig makt og særlig usedvanlig aandsmakt, det var for Gammelisrael allerede «det guddommelige» [1]. Og var det noget man hadde erfart om Jesus, saa var det hans usedvanlige aandsmakt.

Omkring dette «overjordiske» Messiasbillede hadde allerede jødedommen spunnet et helt nett av spekulasjoner og fantasier, som nu overføres paa Jesus og præger minnet om ham, og omvendt selv paavirkes og modifiseres ut fra intrykket av den historiske Jesus. Enkelthetene kan vi her ikke gaa in paa. De forsøker i menighetens ruiner aa gi uttrykk for den oplevelse av det enestaaende, det guddommelige, som man har gjort gjennem Jesus selv i levende live eller gjennem hans aand i menigheten.

6. Av disse elementer er det Kristusbillede som Paulus forkynner, blitt til — belyst og forklaret av hans store Kristusoplevelse ved Damaskus, dengang den korsfestede ga hans eget liv et nytt inhold og en ny retning og overbeviste ham om at Gud er naade og barmhjertighet over all forstann. Den Kristus som var rik og blev fattig og gikk i døden for aa drage ogsaa synderen Saulus in i Guds uutsigelige naades rikdom, staar siden for ham som en der i alle ting er saa nær Gud som det for jødisk tenkning overhodet var mulig aa ophøie et annet væsen. Men hvad Paulus enn utsier om Kristus, saa skinner det overalt igjennem at det er oplevelsen av det guddommelige i Kristus ogsaa han vil ha frem i det billede han tegner av ham. Han bryr sig ikke om aa kjenne annet enn Kristus, og det som korsfestet, d. v. s. kun det ved

[1] Saaledes kaller I Samuel 28, 13 den avdødes aand en *'ælohim*, d. e. en gud; sml. konens ord til David II Sam. 14, 20: «min herre kongen er klok som en Guds engel, saa han gjennemskuer alle ting paa jorden». I tilslutning til tankegangen i Babylonien og Egypten kalles den regjerende konge engang for en *'ælohim*, et guddommelig væsen, Sal. 45, 7, se min bok Kongesalmerne i det gamle tastament, s. 25—30.

Kristus som staar i sammenheng med det usigelig kjerlighetsbevis han ga i sin frelsende korsdød, har nogen interesse for Paulus. Han er ingen «gnostiker» som driver spekulasjonen for dens egen skyld.

7. Hvordan vurderingen og forsøkene paa aa forklare i datidens filosofiske og religiøse begreper det enestaaende som Jesus hadde gitt de troende, farver selv det historiske minne om ham, derom avgir Johannesevangeliet et vidnesbyrd. For aa forklare Jesu betydning og hans frelserstilling har Johannes kombinert præeksistenstanken med den greske filosofiske (stoiske) ide om en verdensfornuft («*lógos*» [1]). *Lógos* var for stoikerne et guddommelig begrep og et guddommelig væsen — begrep og realvæsen gaar for den gamle tenkning saa ofte ett; begrepet eller ideen personliggjøres og opfattes som et væsen, en «hypostase» — som saa aa si uttrykker den aktive side av guddommen. Det er gjennem *lógos* at guddommen ifølge den stoiske filosofi skaper, styrer og opholder verden. I samme grad som et menneske har fornuft, filosofi og moral, har det del i det guddommelige, del i *lógos*. — Allerede den jødiske tenker Filon av Alexandria hadde forbunnet *lógos*-tanken med den gammeltestamentlige forestilling om det skapende og opholdende Guds «ord» I. Mos. 1.

Denne tanke er det Johannes har optatt for aa forklare Jesu enestaaende verdensbetydning. Man vil forstaa, at det for denne tenkning er det høieste som kan sies om noget jordisk væsen, at det er en fullkommen aabenbaring av *lógos*. Og det er det Johannes sier om Jesus: «Ordet» blev kjød og bodde iblant oss (Joh. 1, 14). — Da *lógos* er evig og præeksistent, saa klinger denne forestilling overalt igjen i Johannes's fremstilling av Jesu liv; han tyder den historiske Jesus i lyset av den præeksistente *lógos*, og legger ogsaa Jesus ord i munnen som utsiger dette for ham selvfølgelige.

Vi kan lett forstaa hvordan Johannes kunde komme til aa opta denne tanke og legge den til grunn for sin fremstilling av Jesu liv og ord. For det første utsa den det høieste som kunde sies om et jordisk væsen; *lógos*, den evige, var naturligvis guddommelig — i førstningen var «ordet», og «Ordet» var hos Gud og «ordet» var guddommelig [2] —, men er der nogen som har hatt øie for det

[1] Ordet betyr baade «ord» og «fornuft».

[2] Joh. 1, 1. Den sedvanlige oversettelse: og ordet var Gud, er uriktig; der staar ikke *ho theós* = Gud, som i setningen foran, men *theós* = et guddommelig væsen («en gud»).

guddommelige hos Jesus, saa er det Johannes. Og for det annet er forestillingen om den i de fromme iboende *lógos* saa vel skikket til aa gi uttrykk for den mystiske inderlighet som for Johannes er det væsentlige i samfunnet med Kristus, for den tidløse, i det evige nu virkeliggjorte enhet med ham og væren i ham — han i oss og vi i ham — som for mystikeren Johannes er kristendommens herlige skatt og eie. — Ogsaa her ser vi altsaa oplevelsen gripe til tidens tenkning for aa finne den form som kan uttrykke den religiøse vurdering av det oplevede — en form som er helt tidsbestemt, som staar og faller med den græske filosofis tenkesett, og som er uforstaaelig naar den ikke sees i sammenheng med den.

Ved aa forbinnes med *lógos*-ideen faar Kristus ikke bare betydning for vaar frelse («soteriologisk» [1] betydning); men han blir tillike en hovedaktør i et stort verdensdrama som spenner fra skapelsen til gjenoprettelsen — han faar «kosmologisk» [2] betydning. *Lógos* var jo for grækerne skapelsens og verdensstyrelsens «prinsipp». — Allerede Paulus hadde vært inne paa slike «kosmologiske» tanker. Ogsaa for Paulus er Kristus præeksistent; han er den «ved hvem og til hvem alt er skapt» — alle tings tilblivelsesprinsipp og endemaal (Kolos. 1, 16); allerede unner ørkenvandringen ledsaget han Israel som den aandelige »klippe» og opholder (I Kor. 10, 4). Kristus blev saa aa si uttrykk for den aktive side av Gud — en tanke som ogsaa i vor moderne vurdering av Kristus turde være meget brukbar og fruktbringende.

8. Ser man nu tilbake paa alle disse navne og prædikater som blev tillagt Kristus, saa vil man lett kunne finne en hel del enkeltforestillinger som ikke direkte er sprunget ut av eller er uttrykk for nogen oplevelsens vurdering av ham, og som altsaa synes aa stride mot det vi her vil vise, at oplevelsen er kristologiens kilde. Præeksistensen f. eks. — kan den «opleves» eller erfares? — Men motsigelsen er bare tilsynelatende. I hovedsaken staar det fast at oplevelsen er kilden. Naar der ogsaa finnes drag i Kristusbilledet, som ikke direkte kan avledes av den, saa har det to aarsaker. For det første den, at man meget tidlig tok til aa drage de formentlig logiske og tankemessige konsekvenser av vurderingssetningene om Kristus. Og for det annet den, at der med Messiasforestillingen som nevnt blev overført et paa forhaand ferdig skjema og billede paa Kristus. Var han Messias, saa gjaldt «altsaa» om

[1] *Sōter* = frelser. [2] *Kósmos* = verden.

ham alle de forestillinger som før gjaldt om Messias. Men Messiasbilledet i senjødedommen var som nevnt et meget sammensatt billede, i tidens løp utstyret med allehaande mytologiske enkeltheter fra mange land og religioner. Messiasbilledets historie i G. T. og senjødedommen ligger nogenlunde i dagens lys; og lett kan man følge hvorledes Messias fra en jordisk konge av Davids ætt forvandles til et overjordisk, «guddommelig», mytologisk væsen. Allerede med Messiastitelen begynner mytologien aa spinne sin gullstraalende farvevæv omkring Jesus av Nasaret.

9. Under alle disse tankeoperasjoner fastholdt urmenigheten Jesu faste og uavkortede menneskelighet. Jesus av Nasaret, Guds hellige tjener Jesus (Ap. Gj. 4, 27) var «en mann som var blitt utpekt av Gud ved kraftige gjerninger og undere og tegn, som Gud gjorde ved ham» (Ap. Gj. 2, 22). Han var «kommen i kjødet» (I Joh. br. 4, 2), ja endog «i syndig kjøds lignelse» (Rom. 8, 3). Vel gjorde han undere, men det gjorde ogsaa mange andre; det var jo egentlig «Gud som gjorde dem ved ham». Selv den præeksistente eller den ophøiede Kristus blir aldri i N. T. direkte kallt for «Gud»[1]; kun en gang brukes prædikatet «guddommelig» om *lógos* (Joh. 1, 1). —

Hvorledes nu forene disse to tankerekker? Derom har urmenigheten ikke gjort sig helt klare forestillinger. Men det hele var for den tid et mindre problem enn for oss. Naar man husker paa hvad ovenfor er sagt om bruken av begrepet «gud» i G. T., paa den græske heros- eller «halvgud»-kultus, paa keiserdyrkelsen, paa avdøde menneskers apotheosering, saa forstaar man at overgangen fra gud til menneske for den tid var flytende og forskjellen relativ — ikke absolut. En hjelp laa i præeksistenstanken. Alle de guddommelige attributer blev fortrinsvis tillagt Herren i hans præeksistens hos Gud og efter hans ophøielse efter opstandelsen. I mellemtiden mellem disse to herlighetseksistenser var han menneske. Hvordan kunde det gaa til? Paulus griper til tanken om at Kristus, som før var i guddommelig skikkelse, «uttømte sig selv», saa aa si avklædte sig sitt himmelske væsen og optraadte som menneske; paa den maate vil han illustrere hans kjærlighet

[1] Setningen «denne er den sanne Gud og det evige liv, I Joh. 5, 20, gaar tilbake til «den Sanne», v. 20, d. e. Gud selv. — I Rom. 9, 5 bør der rimeligvis ikke oversettes som i N. O.: han som er Gud over alle ting, velsignet i evighet, men — som et utrop —: Gud, som er over alle ting, være lovet i evighet. Sml. til slike parentetiske utbrudd Rom. 1, 25; II Kor. 11, 31.

(Filipp. 2, 6 flg.). For moderne tenkning er dette ubegripelig. Men det var lettere for datiden aa løse denne tankevanskelighet, som den selv hadde skapt. Den primitive tenkning — og til den sogner hele oldtidens populærtenkning, ogsaa apostlenes — ser ingen vanskelighet i forestillingen om at et væsen kan «forvandle sig», optræ i en annen skikkelse, som et annet væsen enn det det egentlig er; saaledes besøker i det gammeltestamentlige folkesagn Jahvæ Abraham i skikkelse av en veifarende vandrer (I Mos. 18).[1]

I disse forsøk paa en utjevning av de to tankerekker ligger der allerede en fare. De høie ord om Jesus var blitt til som uttrykk for den erfaring av noget guddommelig som de første disciples hadde gjort med det historiske menneske Jesus. Nu begynnte man ved aa høre tale om ham som Herre, som Guds sønn o. s. v. fortrinsvis aa tenke paa den præeksisterende *lógos*. Paa den maate blir ordene istedenfor uttrykk for religiøse erfaringer lett til «metafysiske sannheter», satser som prøver paa aa uttrykke i erkjennelsens form ting som ligger over og utenfor erfaringens mulighet. Hvad Jesus var før sitt jordeliv, hvorledes han er blitt til o. s. v., kan ikke være gjenstann for erfaring. Ordene kan da saa lett bli til døde dogmer istedenfor levende religion. Utformningen blir tatt istedenfor saken selv; inhollet stivner i form.

10. I det foregaaende er alt flere ganger omtalt hvordan man tok greske filosofiske og religiøse tanker tilhjelp for aa forklare sig det enestaaende man hadde oplevet med Jesus. Kristendommen blev alt tidlig utbredt til de hellenistiske jøder, og sin første kristne omgang fannt Paulus blant hellenistene i Antiokia.

Idet nu kristendommen, væsentlig ved Paulus's missjon, blev omplantet til hedensk, «gresk» jordbunn, maatte dens tanker nødvendigvis paavirkes av det endrede miljø. Hvad grekerne her fikk høre og lære, det opfattet de efter sine forutsetninger.

For disse grekere var den jødiske Messias en ukjennt skikkelse. «Messias», gresk Kristus, blev for dem et egennavn, hvis mening man ikke tenkte over. At «Guds sønn» oprindelig var en Messiasbetegnelse, kunde de ikke vite. De kunde bare opfatte uttrykket paa en maate: efter analogi av de mange fortellinger den greske mytologi kjennte om gudesønner paa jorden, «avlet» av guder. Og

[1] Mest utpræget møter vi denne tenkemaate netop i folkesagnene, baade Israels og alle andre folks.

paa samme maate maatte de opfatte unnfangelsesfortellingene hos Mattæus og Lukas. Og slik er man, ved aa spekulere over begrepene med den formale logikks hjelpemiddel, kommen til den helt igjennem ujødiske og for urkristendommen fremmede tanke som Apostolicums «unnfanget av den Helligaand» og Nicænums «avlet, ikke skapt», om Kristus, gir uttrykk for. Aa «bekjenne ord for ord», som slagordet er blitt i den siste kirkestrid, vilde altsaa paa disse punkter være det samme som klart og aapenlyst aa sette det senere dogme over Skriften. Hverken Mattæus eller Lukas eller deres kilder har ment det slik som Apostolicum eller Nicænum.

Hadde saaledes urkristendommen stundom grepet til gamle mytologiske forestillinger — saaledes f. eks. om den overnaturlige fødsel eller den præeksistente Messias — og aandeliggjort dem for aa uttrykke hvad Jesus hadde vært for sine, saa blev nu disse forestillinger saa aa si tilbakemytologisert da kristendommen kom til grekerne. Og saaledes var det da bare naturlig, naar tanken om den fra himmelen nedstegne Kristus senere blev opfattet i full analogi med lignende forestillinger fra gresk og hellenistisk mytologi, som var de hedningekristne fortrolige fra barndommen av. I de hellenistiske saakallte mysteriereligioner var der i almindelighet tale om en ny og hittil ukjennt gud, som kom ned til jorden, hvor han maatte kjempe, lide og dø, men siden opstod til nytt liv og herlighet og derpaa gjorde sine troende delaktige i en guddommelig natur, «frelste» dem fra synden og døden og forgjengeligheten. Mest kjennt blant slike «frelserguder» er den persiske Mithras, de egyptiske Osiris og Serapis. — Som en slik ny frelsergud var det grekerne maatte opfatte Kristus, og allerede i Paulus's Kristusbillede er der ikke faa drag som stammer fra mysteriereligionene; det kommer vel delvis av at allerede før Jesu tid var drag fra mysteriegudene blitt overført paa den jødiske Messiasskikkelse.

11. Det betydningsfulleste som finner sted efterat kristendommen var blitt omplantet til gresk jordbunn, er det at de eldre, ubestemte, hinannen tildels naivt motsigende tanker og verdidomme om Jesus blir utformet ved den dialektiske filosofis hjelp til et dogme om Kristus.

Urkristendommen hadde paa den ene side det evangeliske billede av Jesus som helt ut et menneske. Paa den annen side hadde den forskjellige tanker som skulde uttrykke den verdierfaring man hadde gjort, uttrykke erfaringen om det guddommelige ved Jesus Kristus. Som enhver lett kan se, er dette forestillingskomplekser

som ligger paa to forskjellige planer. Det første er — i sin bevisste form — en rekke værensdomme: Jesus er et menneske, Jesus var som en av oss o. s. v.; det annet en rekke verdidomme: hvad man har oplevet av Jesus er saa verdifullt og stort og saliggjørende at det erkleres for «guddommelig». Man kan ikke uten videre summere disse to forestillingsrekker og si: her har vi sannheten om Jesus: Gudmennesket, og derved umerkelig manipulere en verdidom om til en værensdom, eller omvendt; som enhver vet fra matematikken, maa de størrelser som skal adderes, være ens benevnte. — Men urmenigheten følte heller ikke noget behov for en teoretisk utjevning av tankene, følte heller ikke antinomien, spenningen mellem dem.

Anderledes med grekerne. De var ikke vant til aa tenke halvtenkte tanker eller bli staaende ved uutjevnede motsetninger. I sin formallogik, dialektikk og sin spekulative filosofi hadde de utarbeidet instrumenter til aa greie slike ting med.

Og saa tok de da fatt paa aa utjevne de tilsynelatende motstridende setninger om Kristus.

Og her gikk det som ventelig var: forestillingene og tankene blev uten videre fusket over fra verdidommenes til metafysikkens omraade. Istedenfor aa opfatte tankene om Kristus som det de egentlig var: famlende eller veltrufne uttrykk for de indre oplevelser og erfaringer som de troende hadde gjort med Kristus, blev de opfattet som filosofiske uttrykk for oversanselige, men dog ved tankens hjelp erkjennbare, realiteter. Og slik er den populære opfatning intil denne dag. — Det var en omdannelse som var unnskyldelig — og vel ogsaa uunngaaelig paa tenkningens daværende trinn. For det første skjelnet man endda ikke teoretisk mellem verdidom og værensdom. Naar man derfor uten videre gikk over fra den religiøse vurderings til den oversanselige naturbeskrivelses gebet, saa var man sig ikke bevisst at man uten videre hoppet fra et plan til et annet og prøvet paa aa addere størrelser av uensartet benevning. — For det annet har den tankemessig uttalte religiøse vurdering, den religiøse verdidom, paa den primitive — og muligens paa all umiddelbar — tenknings grunn sin egen form: den mytologiske. Myten er den religiøse tenknings oprindelige og ekte form.[1] Religiøs vurdering paa primitiv kulturs grunn

[1] Naar man har erkjennt dette, saa gjør man sig ikke lenger skyldig i den dumme ringeakt for myten, som kjennetegner rasjonalister og ortodokse (her som saa ofte ligner disse to typer hinannen).

blir av sig selv alltid en myte. Men naar man tar sig til aa behandle myten filosofisk, som om den var en erkjennelsessats av filosofisk art og i den filosofiske erkjennelses form, saa blir resultatet metafysikk, «overnaturlig naturvidenskap». Hvilket er en selvmotsigelse. I virkeligheten turde metafysikken overhodet ikke være annet enn filosoferet mytologi.

Idet nu den oldkristelige tenkning slik gjorde troestankene om Kristus til «overnaturlig naturvidenskap», til erkjennelsesmessige satser om Kristi væsenform før jordlivet, om arten av hans tilværelse hos Gud, om den guddommelige «natur» — selve uttrykket er jo begrepsforvirrende paa aandelig-religiøst omraade — og om annet mere, saa blir den ovenfor omtalte motsetning mellem det historiske minne om Jesus og de religiøse setninger om Kristus saa langt fra løst; den blir tvertimot kronisk og uløselig.

12. Det første som sker, er at satsene om det guddommelige ved Jesus (Kristus) opfattes som utsagn om hans «væsen», hans «natur»: Kristus (*lógos*) er av guddommelig «væsen», eller, hvad der for antikk tenkning er enstydig hermed: han er av guddommelig «substans», som igjen vulgært opfattes = stoff.

Da nu grekerne opfattet frelsen ikke først og fremst som en frelse fra synd, men som en delaktiggjørelse i guddommelig «natur», det vil efter deres mening si: en forvandling fra forgjengelighet til uforgjengelighet, og da de fannt denne forvandling fullbyrdet og garantert i Kristus, i hvis jordelivs skikkelse den menneskelige natur var blitt optatt og «guddommeliggjort» av den guddommelige, saa blir det næste, at Kristus (*lógos*) ogsaa i sitt jordeliv som Jesus har beholdt sin fulle guddommelige natur. Men da kunde man ikke lenger greie sig med Paulus's naive løsning, at Kristus «uttømte sig for» sin guddommelighet da han blev menneske.

Av disse forutsetninger opstod der nu to uløselige problemer.

Det ene var motsigelsen til det historisk overleverte Jesusbillede: Hvorledes kunde det forenes med den paa jorden vandrende Gud? Og hvordan var forholdet mellem det guddommelige og det menneskelige hos Jesus? Striden herom førte til utformningen av det kristologiske dogme (tonaturlæren).

Det annet problem var, hvordan tanken om denne «annen Gud» Lógos-Kristus kunde forlikes med den urkristelige monoteisme. Dette spørsmaal trengte sig først frem og førte til det trinitariske dogme, treenighetslæren.

Ingen av de to oldkirkelige besvarelser gir noget virkelig svar

paa spørsmaalene. Disse kan heller ikke løses saalænge man gaar ut fra det som for grækerne var forutsetningen: den metafysiske lære om den guddommelige *lógos* som blev menneske for aa gjøre oss til guder. —

13. Her bare nogen korte antydninger til læreutviklingen. I korthet er den karakterisert derved at den græske *lógos*-lære, overført paa Kristus, efterhaanden fortrenger de urkristelige tanker og de teologiske løsningsforsøk som knytter sig nærmere til dem.

Først meldte sig spørsmaalet om Kristi forhold til Gud. Ved siden av *lógos*-lærens forfektere stod her de saakaldte «monarkianere», som vilde hevde den urkristelige monoteisme, Guds enevelde (monarki). Av dem var der to arter. «Dynamistene» hevdet — ekte urkristelig — at mennesket Jesus var blitt utstyrt med en guddommelig kraft *(dýnamis)* og derved blitt guddommelig. — «Modalistene» mente at sønnen (og Aanden) var en annen fremtrædelses- eller aabenbarelsesform *(módus)* for den ene Gud, som hadde aabenbart sig som faderen, som sønnen og som aanden.

Det var temmelig sterkt paavirket av Origenes's *lógos*-kristologi og forsaavidt i opblannet og uren form, at dynamismen gjennem Arius tørnet sammen med lógos-kristologien til den avgjørende kamp. Naar den sistnevnte seiret, saa var det først og fremst fordi den ensidige græske opfatning av frelsen som en forvandling til uforkrenkelighet ikke kunde føle sig trygg, medmindre *lógos* var absolut væsenslik med Gud og derfor evig, uskapt o. s. v.; skulde man være sikker paa menneskenaturens fulle «guddommeliggjørelse», maatte *lógos* i Jesus være den hele Gud.

Fredsdokumentet — der som saa mange andre fredsdokumenter har dannet utgangspunktet for aarhundredelange stridigheter — var den nikænske troesbekjennelse. Men spørsmaalet om forholdet mellem Kristus og den ene Gud er like uløst. Hvordan kan der være én Gud, naar der er to eller tre? Det hjelper ikke det spor om Nicænum paastaar at jo saa er det. Ens intellektuelle samvittighet kan ikke bøie sig for en slik paastann, især naar man vet at problemet er blitt til derved at den græske *lógos*-spekulasjon, i strid med Jesu eget vidnesbyrd, er blitt overført paa Kristusskikkelsen.

14. Ganske det samme gjelder den oldkirkelige løsning av det annet problem: om de to naturer i Kristus. Ogsaa det er opstaatt ved at man har addert to uensartede størrelser, det i evangeliene og

det kirkelige minne levende menneske Jesus og den græske «annen Gud»[1]) *lógos*, og derpaa med høitidelig mine erklærer overfor dem som ikke begriper berettigelsen av en saa selvmotsigende og meningsløs addisjon og peker paa de motsigelser den fører til, at dette er netop det store, det uutgrundelige guddommelige mysterium, som vi i «tro» har aa bøie oss for — et «mysterium» som ene og alene er skapt av teologenes plumpe hender!

Det uløselige problem blev, hvordan denne umulige addisjon lógos + menneske skulde forklares. Der var her tre mulige besvarelser. For det første kunde man hevde de to naturers fulle selvstendighet i den samme person. Saa gjorde den antiokenske teologskole, som talte saa mange historiske teologer og eksegeter og derfor hadde et mere levende intrykk av mennesket Jesus i den evangeliske overlevering. Men paa den maate blev der netop ingen forening. Hvad man skulde kunne forestille sig ved en «person» i hvem to fullt selvstændige naturer, — men til natur hører jo just ogsaa selvstendig «personlighet» — var forenet, det er umulig for noget menneske aa si! — For det annet kunde man, som den aleksandrinske skole, hevde at ved foreningen var den ene — og da naturligvis den menneskelige — natur gaatt op i den annen. Denne »monofysitiske» opfatning var den som svarte til Østerlandenes frelsesopfatning; bestod frelsen deri at menneskenaturen gjennem *lógos's* kjødspaatagelse blev «guddommeliggjort», saa maatte jo som garanti derfor menneskenaturen i *lógos* selv bli forvandlet til en guddommelig. Men dermed er *mennesket* Jesus gravlagt og graven forseglet saa forsvarlig at ingen engel kan faa veltet stenen fra. — Endelig kunde man, som i Vesterlandene, gi avkall paa enhver forklaring av problemet, men bare pukke paa at tradisjonen jo sa begge dele paa en gang, og saa forøvrig hevde at selvmotsigelsen just var bevis paa mysteriets guddommelighet. Denne dogmatiske uinteresserthet i Vesten svarte til den der raadende frelsesopfatning: I de latinske land tenkte man mer juridisk, og opfattet derfor frelsen som en løskjøpelse ved hjelp av Kristi satisfaktoriske præstasjon, som Gud naadig tok som fyldestgjørende. Det var derfor her av mindre betydning, hvordan naturene forholdt sig til hinannen. Man gjentok forstaaelsesløst hvad »tradisjonen» hadde koblet sammen.

Det var den sistnevnte tankegang som formelt seiret i det «chalkedonensiske symbol», som vesentlig løper ut paa aa si ja og

[1] Saa heter *lógos* bl. a. hos Filon.

nei paa samme tid. Men det betydde ikke at slik tenkte man i kirken; det hadde rent kirkepolitiske grunne, og hang sammen med den strid om førerskapet i kirken, som lenge hadde staatt mellem biskopene av Aleksandria, Konstantinopel og Rom. Konstantinopel solgte sin overbevisning for aa faa has paa Aleksandria — et meget menneskelig ophav til et hellig dogme. Den egentlige østerlandske tenkemaate blev fordømt som monofysitisme; men i virkeligheten var og blev man i hele Østerland tross alt monofysitisk, og er det den dag i dag.

15. Et uløselig problem — ja det maa man ofte nok stanse foran i tenkningen. Men hvis man selv har gjort det uløselig ved aa stille spørsmaalene galt, saa er man forpliktet til aa begynne paanytt. Det nytter overhodet ikke aa ville løse problemet paa det grunnlag som kirkefædrene i Nikæa og Chalkedon stod paa. Vi maa tilbake, bakenom dem, til evangeliet, og stille spørsmaalet paa en helt annen maate. Naar der spørres galt, kan svaret aldrig bli riktig. Og feilen var at man spurte om metafysikk hvor det dreiet sig om religion. Istedenfor aa gjøre metafysikken til den teologiske tenknings alfa og omega, maa den inskrenkes til i det høieste aa bli et omega. Kun i forlengelseslinjene av de religiøse tanker kan man famlende og forsiktig begi sig in i metafysikkens taakeland.

Det gjeller om aa komme tilbake til det som var utgangspunktet, de kristelige grunnoplevelser av frelsen i Kristus, av Guds naadige hjerte. Med oplevelsen som utgangspunkt og i full uavhængighet av de gamle tankeformer maa den kristelige tros tankebygning reises av moderne tankemateriale. Vi oversetter bibelen fra hebraisk og græsk til norsk. Likesaa nødvendig er det aa oversette troestankene fra hebraisk og græsk til moderne menneskelig tunge.

De gamle tankeformer er blitt hellige billeder, som er gjenstann for kultus. Som bekjennt har reformasjonen forkastet billeddyrkelsen. Der er imidlertid tider i en kirkes liv, da et platonisk forbud litet nytter. Der maa stundom billedstorm til — selv om dette fra et kunst-arkæologisk synspunkt kan være beklagelig. —

At Jesus var Messias — det forstod datidens jøder. *Oss* forteller det derimot ingenting; for vi vet ikke engang hvad en Messias er, medmindre vi er lærde i senjødisk religionshistorie. Vi maa altsaa ha en annen tankeform, som kan si oss hvem og hvad Jesus er, som kan si oss det som disciplene mente med

«Jesus Messias», nemlig den som aabenbarer oss Gud og bringer Gudsriket.

Lógos-tanken er en hjelpetanke som den hellenistiske filosofi brukte for aa faa et for den forstaaelig billede av «*kosmos*», av tilværelsen. Vaar tenkning og verdensbetraktning kan ikke mere bruke denne hypotese. Det tjener derfor ikke til noget aa stille Jesus sammen med den præeksistente *lógos;* vi blir ikke klokere med hensyn til forstaaelsen av Jesus for det. Vi faar finne andre former og uttrykk for aa uttrykke Jesu Kristi enestaaende stilling i verdenshistorien, hans sammenheng med Gud, hans betydning for vaar frelse. Og med *lógos*-tanken faller ogsaa det trinitariske og det kristologiske dogme (treenighets- og tonaturlæren), som er bygget op paa den.

At et menneske blir født uten nogen fysisk far, det hører for vaar opfatning av og vaar insikt i tingenes sammenheng hjemme i mytens og eventyrets verden. Vi faar derfor ikke sagt noget om Jesu betydning som formidler av vaart samfunn med Gud, om vi tillegger ham en overnaturlig fødsel. Tvertimot — vi rykker dermed virkelighetens grunnlag bort unner føtterne paa ham og gjør ham til en myte.

I det hele: naar det gjeller med vaar tenkende forstann, ikke bare med vaar følelse eller vaar symboldannende (mytedannende) anskuelsesevne, aa klargjøre for oss inholdet av vaar religion og de slutninger vi drager ut fra den, saa kan vi ikke lenger fortsette med aa tenke i mytologisk form og saa attaat erklære mytens anskuelsesform for en tankemessig erkjennelsesform (m. a. o. lage metafysikk av den). Den mytiske, symbolske form hører hjemme i kultusen, i gudstjenesten, ikke i tenkningen. Skal vi tenke, saa maa vi bruke tenkningens form, de filosofisk avklarte begreper.

Aa trekke op linjene for en positiv moderne formulering av hvad Kristus er for oss, kan jeg her ikke inlate mig paa; dertil er jeg ikke filosof og tenker nok. Men jeg haaper at jeg klart nok har faatt frem ovenfor, at det guddommelige ved Jesus Kristus, ved hans person og ord og død, for mig er full virkelighet. Men det guddommelige er hverken kjødelig eller fysisk, men aandelig.

16. Den siste fase av den hjemlige kirkestrid, er ikke, som man vil gjøre den til, en religiøs, men netop en teologisk strid. Det er en strid mellem dem som holder paa det gamle dogme, d. v. s. paa de gamle og nu for det meste ubrukelige former for det kristelige erfarings- og livsinhold, og dem som vil støpe dette inhold i en ny

og brukbar form — som rigtignok ikke kan gjøres til noget «dogme», fordi den i sin tur utvilsomt maa erstattes av andre nyere former.

Blant dem som gjør den til en religiøs strid er der ogsaa dem som har gjort tilsprang til aa hevde oplevelsen, erfaringen og «omvendelsen» for sig, mens motpartens mening beror paa manglende gudserfaring eller manglende omvendelse; før man er omvendt, kan man nok hylde den «liberale teologi»; men har man oplevet omvendelsen, saa faller man iknæ for Kristus. — Dette hører til stridens stygge ting.

Imot det vrangsyn maa det med all kraft — og ydmykhet — hevdes, at med de forskjeller som er betinget av de forskjellige temperaments- og karaktertyper, saa er erfaringene og oplevelsene de samme kristelige paa begge sider av partilinjen — nb. hos dem som har dem; mange kristne er kristne paa annen haand, selv blandt de saakaldte «vakte». Hvad det dreier sig om, er netop det aa finne andre former — eller problemstillinger — som bedre enn de oldkirkelige kan bringe livs- og troesinholdet til klart uttrykk uten aa komme i strid med tidens øvrige almindelige viden og dens tankeformer. Og dette maa skje, selv om det voller enkelte smerte.

SIGMUND MOWINCKEL.

KINA EFTER FREDEN

Det er nogen ord av H. G. Wells som bringer mig til at skrive disse linjer. Han nævner først den store misforstaaelse som hersker endnu i Europa, at tendensen her i østen kun gaar i retning av verdensflugt, og at maalet er at gaa op i det store intet. Og saa fortsætter han: «Today less than ever does Asia seem disposed to give up life and the effort of life. Just as readily as europeans, do the asiatics reach out their arms to that fuller life we can live, that greater intensity of existence, to which we can attain by escaping from ourselves. All mankind is seeking God [1].

Dette er træffende ord. Ikke mindst passer de paa stillingen her i Kina for tiden. Vistnok sitter endda munkene og mediterer rundt om i buddhistklostrene som før, læser sine messer, utfører sine processioner, eller sitter halvsovende og dunker paa den store malmklokke med en træklubbe. Men dette er ikke Kina.

Kina idag er heller ikke det lyssky, bakstræverske, fremmedhatende «himmelske rike» som verden før pleiet at korse sig over. Det hadde nok en gang en god del av disse egenskaper. Men en faar huske paa at de for en stor del blev fremkaldt ved utenlandske magters aggressive politik, og ved manchu-embedsmændenes samvittighetsløse agitation blandt et overtroisk folk. Og det vil jeg sige, at hvilken nation det end maatte være, hvis den blev utsat for en slik paagaaende økonomisk og politisk utbytning som Kina er blit, saa vilde den vise alt andet end et smilende ansigt til verden.

Forresten har aldrig fremmedhatet stukket saa dypt i det kinesiske folk som man skulde tro. Selv skjeldsordet «fremmed djævel» er ikke saa galt paa kinesisk som naar det blir oversat. For egent-

[1] H. G. Wells, God, the invisible king, side 159—60.

lig betyr det «aander fra havet», og blev først brukt om de hollandske handlende som begyndte at seile paa Kinas kyster. Ofte har det undret mig storlig hvor overbærende kineserne kan være overfor utlændingers mange smaa og store overgrep og tilsidesættelse av det som for en kineser er kjært og helligt. Og bryter det saa ut en gang, som i 1900 (og i 1910 her i provinsen Hunan), saa skyldes det specielle omstændigheter og ondskapsfuld agitation.

Men alt dette er forbigangne ting. Det Kina vi nu har med at gjøre er kastet op i den samme sydende heksekjel hvori saa mange nationer befinder sig for tiden. Og det kjæmper for retten til at leve - - ikke bare av de smuler som naadigst falder fra de store herrers bord, men det «strækker ut sine arme mot det rikere liv som vi kan leve» (Wells), og mener sig at ha like stor ret til dette liv som alle andre.

Kina kjæmper for livet! Det betyr dog ikke at det er en døende nation. For da hadde det ikke kjæmpet. Dog maa det siges, at nationen gjennemgaar en krise sterkere og mere skjæbnesvanger end nogen av de tidligere regelmæssig tilbakevendende nedgangsperioder. Disse sidste skrev sig altid fra at et dynasti hadde utspilt sin rolle. Saa blev det feiet bort, og borgerkrigen raste en tid indtil et nyt dynasti hadde faat overtaket og bragte orden tilveie. Nu er det anderledes. Det sidste dynasti er borte, og Kina er blit en republik. Men dette er dog det mindste. For det har vist sig at asiatisk despoti kan trives likesaa godt under republiken som under de gamle statsformer. Det er paa andre omraader en mest merker forskjellen.

De gamle sociale institutioner holder paa at sprænges. Familie- og stammesystemet som har været den kinesiske civilisations rygrad, holder paa at vakle. En ung mand er ikke længer fornøiet med at hete Chen eller Li eller Wang som 30 tusen andre i hans stamme, og kun figurere som et nummer i den store fælles «giapo» (familieregister). Han vil hævde sig selv, ha sine egne meninger, gaa sine egne veie, vælge sin egen livsbane, sine egne læremestre, sin egen kone — stik imot al gammel god tradition. Og saa gaar det — selvfølgelig — ofte over streken.

Det kristne missionsarbeide har været en av de sterkeste faktorer i denne sociale omvurdering. Kristendommen er jo sterkt individuel. Den hævder den enkeltes moralske ansvar og uende-

lige værdi. Slike idéer maa virke revolutionært i et asiatisk samfund. Det er da ogsaa let forstaaeligt, at der hvor disse tanker griper om sig, fører det i overgangstiden ofte med sig stor uklarhet over grænserne mellem godt og ondt. Samvittigheten er jo sterkt bundet i den sociale tradition. Og naar denne kuldkastes mister man let ethvert fotfæste, hvis man da ikke blir ført ind i det kristne samfund og der faar nye holdepunkter. Men selv der er det ikke altid saa let. Vi missionærer faar ofte føle utilstrækkeligheten av vor vesteuropæiske enkeltmandskristendom. Der er én ting som det er likesaa nødvendigt for vordende kinamissionærer at vite lidt om som Morrison og Hudson Taylor, og det er *sociologi*. Det monner lite at samle de kristne til gudstjeneste søndag, hvis man ikke formaar at utøve nogen kristnende indflydelse paa de omgivelser hvori de lever og aander — de faa timer de sitter paa møter. Selvfølgelig greier ikke missionæren alene at kristne samfundet. Men vær viss paa det, at hvis *han* overser disse ting, saa gjør de kristne kinesere likesaa!

Der er naturligvis ogsaa utenfor missionsarbeidet mange og sterke kræfter tilstede som er med paa at omdanne det gamle samfund: commercielle, industrielle, politiske, kulturelle og religiøse (nybuddhisme, nykonfutsianisme etc.). Alt virker med til at løsne gamle baand og bringe ind gjæring og uro. Og som enhver kan vite er det vanskeligt — for ikke at sige umuligt — at faa forenet alle de nye kræfter til fælles aktion mot fælles maal. Saa mange hoder, saa mange sind. En roper i øst, en anden i vest. Det hører gjæringstiden til. En kan ikke vente det anderledes.

Men én klasse mennesker er der som lever høit paa den almindelige forvirring. Det er disse underfundige, pengebegjærlige, maktsyke kjæltringer som gaar paa jagt efter embeder. Nogen av dem har været regulære røverhøvdinger. Andre er unge, moralsk forsumpede individer, de sidste skudd (eller udskudd) fra gamle aristokratiske familier. Nogen faa er gjengangere fra den gamle bekjendte mandarinstand, og endel er folk med megen moderne utdannelse — tildels utenlands — men for hvem begreperne godt og ondt ikke eksisterer. Som man ser, en broget forsamling!

Og disse mennesker sitter for en stor del rundt i provinserne som militærdiktatorer med en tilstrækkelig styrke til at «holde

orden» i provinsen og til at holde centralregjeringen stangen! De som ikke naar saa høit erobrer da de øvrige embeder saa langt de kan. Saa har vi det gaaende. Da f. eks. den nuværende militærguvernør kom til magten her i Hunan bestod hans første «regjeringshandling» i at plyndre provinsbankerne (filial av statsbanken). Det er oplyst at paa nogen faa maaneder lettet han banken for 40 millioner dollars (ca. 150 millioner kroner). Efterpaa erklærte han banken bankerot og dens pengesedler værdiløse! Paa lignende maate er der gaat frem andre steder, saa den kinesiske statsbank er nærmest at betragte som bankerot. Dette forhindrer imidlertid ikke at selvsamme bank for lidt siden kunde utbetale 10 pct. utbytte til aktionærerne! Man synes dog nu at føle at det er gaat for vidt. Paa bankens generalforsamling 31te juli iaar blev der nemlig vedtat en bestemmelse om at banken skal staa utenfor politiken, og kun drives efter commercielle principer. Men det hjælper vel ikke stort, saa længe militaristerne er ved magten.

Naar saa ikke de lokale resourser strækker til, gaar man andre veier. Og de lokale autoriteter som lægger alskens hindringer iveien, naar centralregjeringen skal laane penger av utlandet, de gaar selv ivei og pantsætter nationens herligheter til smarte japanere for lumpne laan som gaar i deres egne lommer! Der er snart ikke den ting fra Tibet til Det gule hav som ikke er pantsat paa denne maate.

Det er haabløst, siger mange. Og her er altid en hel del utlændinger i dette land som mener Kina har faat det som det fortjener det. Men der er dog kanske flere som vil være enig med en av Kinas nulevende største skribenter, Liang Chi-chao. Han uttalte i et foredrag han nylig holdt i London: «Jeg maa advare Dem mot at dømme det kinesiske folk efter dets styrere. For hvor sandt end det ordsprog kan være i Europa, at ethvert folk faar de styrere de fortjener, saa passer dette visselig ikke paa Kina». Dette har han helt ret i. Var folket ikke bedre end dets styrere saa det mørkt ut. Men som allerede paapekt sitter ikke de nuværende styrere ved magten ifølge folkeviljen, men fordi de har forstaat at rive magten til sig. Det er voldsherredømme og ikke folkestyre vi har. Kina er slet ikke blottet for dygtige, uegennyttige kræfter. De er bare for lite samlet, og kan ikke komme tilorde. Der er blandt dem dygtige statsmænd, dygtige folkeledere, ærlige, op-

rigtige karakterer. Og en gang vil disse kræfter faa overtaget, derom kan der ingen tvil være. Historien vilde ellers lyve for meget. Men hvad vil der ske i mellemtiden ? Hvad vil de utenlandske magter foreta sig ? Det er det brændende spørsmaal.

Vi har nylig oplevet en vældig boycott av japanesiske varer. Boycotten er forresten endda ikke slut. Bevægelsen er betegnende nok sat igang av studenter og skoleungdom. Den har omfattet hele det kinesiske rike, og har bragt japanerne og forhandlerne av japanske varer store tap. Japanerne maatte f. eks. for en tid indstille hele sin store dampskibstrafik paa Yangtse, stænge sine forretninger osv. Der ikke stort mere sympati mellem de to asiatiske fættere, Kina og Japan, end mellem de to europæiske, Tyskland og England. — Den nærmeste grund til denne boycott er Japans krav paa fredskonferentsen om at overta alle de tyske rettigheter i provinsen Shantung. Saa rimelig dette kan høres (de indtog jo den tyske besiddelse Kiaochow), saa vet dog enhver uhildet iagttager herute, at gjennemførelsen av dette krav betyr Nordkinas japanisering. Japan har rigtignok erklært, at det efter fredsslutningen frivillig vil restaurere Kiaochow til Kina. Dette vil dog ikke Kina ta for god fisk, uten at de øvrige stormagter garanterer. Men disse har utvilsomt gjort ret i ikke at kautionere for Japans oprigtighet. Det kunde blit en kjedelig affære.

Hertil kommer saa Japans aggressive laanepolitik, hvorved det har faat økonomisk (og politisk) kontrol over vitale dele av kinesisk industri og næringsliv. Endelig har vi den berygtede traktat («de 21 punkter») som i 1915 blev tvunget ind paa Kina. Som man ser var her tilstrækkelig næring for en boycott. Denne bevægelse var da ogsaa en av de faktorer som bevirket at Kina ikke underskrev fredstraktaten i Paris.

Det er med spændt interesse vi følger den videre utvikling av forholdet mellem Kina og utenverden. Som bekjendt har det republikanske parti i Amerika tat sterkt tilorde mot den behandling Kina har faat i Paris. Der er et andet interessant spørsmaal som ogsaa muligens her vil faa et svar, nemlig spørsmaalet om en traktat som med trudsler og vold er paatvunget en nation, er moralsk og retslig forpligtende eller ikke.

Der er ikke tvil om at den eneste moralsk og politisk rigtige holdning overfor Kina i denne vanskelige tid, er den at gjøre al sin

indflydelse gjælder for at ophjælpe alle gode kræfter i dette land, saa Kina kan sætte sit hus i orden. Hvis stormagterne nu som før kun skal benytte anledningen til at tiltvinge sig nye rettigheter, vil her aldrig bli fred. Kina vil enten bli verdens evindelig urolige hjørne, eller det vil paa trods av alt engang finde sig selv og da handle efter Liang Chi-chao's ord: «Vi er ikke kristne, saa hvis nogen slaar os paa det ene kind vender vi ikke det andet til, men vi har heller en tendens til at betale tilbake med samme mynt». Heldigvis er her flere og flere — særlig amerikanere — som forstaar at utlændingerne ikke skal være her som økonomiske blodigler, men at deres opgave er at opdrage og utvikle denne gamle nation med de rike muligheter, saa den blir en velsignelse for verden. At de ønsker at faa en hæderlig fortjeneste for sit arbeide er noget som enhver kineser med glæde vil være med paa.

Det viser sig da ogsaa, at der hvor der handles efter moralske principer gaar det godt. Det kinesiske post- og toldvæsen som kontrolleres av utlændinger, er i saa maate et talende bevis. Den betydning disse to institutioner har hat for Kina i disse vanskelige aar kan ikke vurderes høit nok. Og der er ogsaa mange andre prisværdige ting som kunde nævnes. Vi missionærer er slet ikke — som mange tror — slike som uten forskjel fordømmer den utenlandske forretningsstand herute. Der er meget vi har grund til at tale vel om. Men vi har ogsaa bedre anledning end de fleste andre til at iagtta virkningerne av alle de umoralske principer, som endnu behersker store omraader av det økonomiske og politiske samkvem mellem Kina og utenverdenen. Det har da ogsaa ofte vist sig, at missionærernes syn paa saken slet ikke har været de utenlandske regjeringer likegyldig. Derfor tar det sig ogsaa underlig ut at England nu vil indføre speciel censur over missionsselskaper og missionærer i Indien, forsaavidt de ikke er engelske. De maa ikke bare love at være nøitrale i politiske spørsmaal, men endog forplikte sig til at øve politisk indflydelse til gunst for regjeringen[1]. Under engelsk herredømme vil muligens slike bestemmelser kunne haandhæves uten at virke altfor ubehagelig, naar undtages for missionærer av tysk oprindelse. Men hvad vil England — og særlig Amerika — si, om Japan indfører lignende be-

[1] Se «International Review of Missions», July 1919, side 331 flg.

stemmelser for Korea? Japan kan ogsaa sagtens finde grund nok for at gjøre det, da de amerikanske missionærer tildels har været temmelig frittalende angaaende Japans styre og stel der. Men netop disse frimodige ytringer paa et underkuet folks vegne har, som det synes, ikke været uvelkomne hverken i Washington eller London.

Det har været hævdet av fremstaaende kirkelige ledere i England og Amerika, at den kristne kirke vil maatte vende sit blik mot Kina for at finde et eksempel paa storstilet kirkelig samling. Heri har de utvilsomt ret. Ingen missionsmark byr heller slike betingelser herfor som Kina. Og samlingsarbeidet har allerede faat god fart. Men noget lignende gjælder i politisk henseende ogsaa. Trods sin lange og ihærdige motstand mot vesterlandsk indflydelse, har dog det kinesiske folk beholdt en merkelig kosmopolitisk karakter. I aarhundreder har de forskjelligste asiatiske racer levet fredelig side om side i dette store land, og der har aldrig været nogen friktion, saa længe den ene race ikke forsøkte at undertrykke de andre. Og efter at de gamle fordomme mot vesterlændingerne begyndte at ramle, har Kina ogsaa vist en merkværdig evne til at assimilere det stadig voksende antal av utlændinger. Og saa længe disse arbeider med paa det fælles bedste i fredelig utnyttelse av Kinas rigdomskilder, vil alt gaa bra. Men forsøker nogen at ville herske over dette folk, saa vil bladet vende sig. Her er allerede en sterk vaagnende nationalfølelse som let kan drive op i den samme aggressive nationalisme som er Europas ulykke. Og for atter at citere Liang Chi-chao: «Hvis de (stormagterne) lar os vælge mellem at anta hvad vi kan kalde den europæiske form av patriotisme eller at tape vor selvstændighet, saa kan de være viss paa at vi vælger det første. Men la os haabe, at det som denne frygtelige krig har lært os vil gjøre noget slikt unødvendigt — skjønt jeg maa tilstaa at de fleste av os er blit skuffet over at se at verden *efter* krigen ikke synes at være blit visere».

Vi deler oprigtig Liang's haab. Og her er sterke kræfter i virksomhet for at haabet maa opfyldes. Ikke mindst det kristne missionsarbeide virker i denne retning. Kina deler ikke bare tidens religiøse uro med den øvrige verden. Men der er reist et sterkt krav baade fra kristne og ikke-kristne kredse om en radikal vilje-

fornyelse som kan sætte istand til at rydde op i likegyldigheten og korruptionen. Og selv om dette krav har en sterk social-national farve, er det dog i bund og grund en kristen plante som vil vokse og bære frugt.

Men om en haaber det bedste kan en ikke andet end frygte det værste. Vi har neppe naadd bunden av den individuelle og nationale egoisme endda. Og før bunden er renset, er der lite haab.

P. t. Tienchaoping, Hunan, 18de august 1919.

Olav Dalland.

LITTERATUR

Da sneskavlen brast. I—III. Av *Hans E. Kinck.*

Sangenes sang: Gammelhebraiske kjærlighetssanger. Oversat av *Sigmund Mowinckel.*

Forf. gir en forklaring av den dialektform, hvori hans bok bevæger sig. Det er mulig at denne forklaring er nødvendig for østlændinger, byfolk omkring Kristianiafjorden og utlændinger; men for os vestlændinger er den unødvendig. Ti dialekten og det hele miliø er saa egte og hører saa godt sammen at vi uten videre ser, hører, lugter og smaker den virkelighet forfatteren ønsker at fremstille for os.

Men den virkelighet forf. har for sig er ikke den hele virkelighet, den er et utsnit av en side av livet, en smal stripe av helheten. For det ene har boken en social begrænsning. Den fremstiller forholdet mellem den i vestlandsnaturen opvoksede race og den fra byen tilflyttede, fremmede eller halvfremmede. Og heller ikke dette forhold fremstilles i hele sin bredde eller i sin dobbeltsidighet, men væsentlig kun paa det seksuelle omraade og væsentlig kun forsaavidt som de to racer virker ødelæggende paa hinanden.

Denne destruktion er fremstillet med en energi og en rolig bitterhet, som ialfald i vor literatur savner sidestykke. Den overgaar langt «Segelfoss by» i intens iagttagelse, vrimlende detaljrigdom og er overhodet som literatur betragtet av meget høi rang. Ingen som kommer i berøring med saadanne forhold og vil hjælpe mennesker op av sumpen, bør la den gaa forbi sig ulæst. Jeg betænker mig ikke paa at ligne den med Emile Zolas «menneskedokumenter». Ja, den staar over denne realskildringens mester.

Men morskapslæsning er boken ikke. Stundom synes vi at den er kjedelig, stundom at den blir likefrem pervers i sin skildring, likesom en flerhet av dens personer er abnorme. Heller ikke indeholder den noget større omsyn eller noget av Zolas bedstefaderlige godmodighet. Med sammenbitte tænder, likesom en mand der har sat sig fore at hevne sig paa livet og naturen, gaar Kinck til sin gjerning. Og derfor findes der heller ingen lysning over boken, intet haab, ingen tro paa at kjønsforholdet dog tilsidst gir liv og livsmod. En maa uvilkaarlig tænke paa forfatterens forkjærlighet for renaissansen med dens vældige for alle skrupler frie skikkelser. Og en spør sig selv om her ikke findes en sammenhæng og en teori. En teori kanske om at sanseligheten blir pervers naar den ikke faar folde sig frit ut og saaledes en sammenhæng mellem den bitterhet, hvrmed forf. kaster sig over det indestængte liv i bygden og den naturglæde, hvormed han

blander de blussende farver paa paletten under skildringen av renaissancens hedenskap.

Helt forskjellig fra disse billeder er den berømte fremstilling av den naive elskov, som vi har i «Sangenes sang» i det gamle testamente. Her har det sanselige og det aandelige endnu ikke skilt sig fra hinanden. Her er ingen lyssky perversitet og ingen utfordrende trods; men alt er ynde, enfold og sandhet. «Sangenes sang» er da ogsaa folkevise, har uten tvil levet paa folkemund og er brukt ved bryllup og anden fest.

Docent *Mowinekel* har været meget heldig med oversættelsen. Rytmen er bevaret saa godt det lar sig gjøre, og stilens eiendommelige friskhet og ynde er sjelden godt gjengit. Det kan være at et par ord er noget dristig valgt; men i det hele viser det sig, at vi i Mowinckel ikke bare har en videnskapsmand og journalist, men ogsaa en digter av den rang at han kan gjengi det vanskeligste av alt: folkevisens naive idyl.

Jens Gleditsch.

Franske vers i norsk oversættelse av *Kristen Gundelach.* (Kr.a. Swanstrøm 1918).

Aarsaken til at denne lille antologi av fransk poesi i oversættelse kommer just nu, er vel at søke i den interesse eller beundring som Frankrig har vakt i krigen. Man tør maaske tale om en idealistisk renaissance hos ungdommen i Frankrig.

Imidlertid bærer denne samling ikke bud fra ungdommen, det er væsentlig ældre, velkjendte lyrikere som Baudelaire, Hugo og de Musset, Gundelach har oversat, og derhos er den belgiske Verlaine rikelig repræsentert. Utvalget er godt, og oversættelsen er smakfuld, det er bare av og til at forsøkene paa at gjengi fransk raffinement har ført til en søkt elegance, der for norske øren har en bitone av Kjøbenhavn.

J. Gl.

Sange og vers gjennem mange aar. 1875—1919. Av *Anthon B. Nilsen.*

Den kjendte novellist og folkelivsskildrer konsul A. B. Nilsen lar os i denne samling vers se dypere ind i den livsharmoni og det hjertelag, som hans prosalitteratur lar skimte. Svagest er samlingens sidste avsnit, bryllupsviser og «scherzo», en enkelt av de sidste er sin politiske stemning fra 90-aarene saa forældet, at den burde være utgaaet.

Ogsaa de andre vers har forskjellig verdi. Jeg tænker mig at hans folkelivsskildringer fra Viken, kyststriktet omkring Fredriksstad og Drammen vil leve længst baade i prosa og i bunden stil. Og det saa meget mer som ret mange av dem har en bakgrund av folkelig frisk religiøsitet. Smukkest av alle konsul Nilsens digte er «Sorg». Det stadfæster den gamle sætning om at digtet er sangen som vælder ut av den saarede stamme. Hør her:

Vi sitter og stirrer, hver én i sin sorg,
Kan slet ikke meningen se.
Vi spør om de glæder vi fik, var paa borg,
Og om vi skal straffes for det?
Vi reder et leie i hjemlandets jord
Til klokkens vemodige klemt,
Vi væter med taarer det blomsternes flor
Som dækker, hvor støvet er gjemt.
Men stille med sorgen, du kvinde og mand,
Du vet ei, hvad sorger her er!
La synet kun vandre til fremmede land,
Og tænk paa de lidendes hær:
Se gutten til mor, en soldat, som man fandt
Med blodstrøm fra opreven bryst.

Han laa der paa knæ ved en løpegravs kant
Og smilet i døden saa lyst:
Han drømte, han kjendte, at haanden til mor
Laa varmt mot hans kind, der han laa.
Mot hjertet han knuget en næve med jord
Og et ensligt, strittende straa!
Men toppen av straaet var friskt og var grøn,
Og himlen var barndommens blaa.
For bristende øie blev døden saa skjøn,
Skjønt leiet var lerklumper graa.

Der roptes om døden for fædreneland,
Om kampen for retten tilslut,
Men mor som sat hjemme, hun fatte ei kan,
At derfor de tok hendes gut.

Saa myldrer der gaater i slegtenes liv,
Og aldrig en løsning vi fandt,
Skjønt tusen paa tusen som knækkede siv
I stilhetens rike hensvandt.
I høiden vi skimter dog Menneskets søn,
Skjønt ofte i tvilen vi faldt.
Der løses hver gaate, der høres hver bøn,
Der faar du forklaring paa alt.

Jens Gleditsch.

Digte i Utvalg. Av *Nils Collet Vogt.*

Det er en god ide at præsentere Nils Collets Vogts digte i utvalg, enten* ideen er forlagets eller forfatterens Ti antagelig er digteren *færdig* nu, han har løbet sit løb og gaat sin rundgang. Hans *digteriske form* er mer og mer avklaret, hans ordvalg er sikrere og hans billeder klarere for hver samling. I de senere samlinger forekommer ingen danismer mer som «Tællelys» side 1 i første samling, og heller ikke har i de senere samlinger hvite blomster rød mund som i den kjærlighetserklæring der er merket med et V.

Hans herredømme over sproget — Kristiania riksmaal — er neppe nogensinde overtruffet og rytmerne fylder vort sind med velklang. Hans styrke ligger i naturstemning eller vel egentlig *naturfølelse,* fordi det egentlig aldrig er naturen selv men digterens hjerte som taler. Og den stemning hvori alle hans samlinger og ogsaa utvalgets digte lever er vaarens yrhet med et anelsesfuldt gliint av høstens vemod. Det er denne tveklang, han uavladelig slaar an, saa det maa gaa an at sige at han hører hjemme just der, hvor forøvrig saamange lyrer er tilhuse.

Som alle lyrikere er han altid sig selv, hans karakteristiker av andre digtere er ikke meget dyptgaaende. Overhovedet er der kun en ting som træder nogenlunde klart frem foruten hans vemodsfulde elskovsvaar, og det er hans hjem, med far og mor, hvis silhuetter pryder væggene i hans digterstue. Og saa er der jo det ved ham at han bestandig synger om Kristiania og Aker — vestre, vel at merke, Østre og de dele har han ingen idé om. Men det Kristiania som lever vestenfor Akerselven, særlig vestenfor Slotsparken med tilhørende terræn av Aker, det kjender han og det elsker han. Der har han levet sin vaar og lært at synge sine sange.

Jens Gleditsch.

Viser og vers. Av *Vilhelm Krag.*

Igjen er der kommet ut en samling av Vilhelm Krags digte fra hans ø. Den sidste del av samlingen har noget av den samme tone som sangene fra ifjor, kanske lidt mer løssluppen end sidst. I forrige samling stanset han op ved den grænse, vestlændingens kultur har trukket, dennegang kan han ikke berge sig for at gaa over grænsen baade i satire og paa andre maater. Men fremdeles har hans rytme samme legende ynde, fremdeles

ser man i hans skildringer tydelig folket som det lever og naturen som den er.

Den første del av samlingen er av tyngre, elegisk og undertiden meget alvorlig art. Her findes vers som følgende:

Ti ingen sin dødssynd kan bøde,
Og intet som skede kan slettes,
Og intet kan gjenoprettes,
Og intet staa op av de døde.

I første del findes ogsaa religiøse tanker, undertiden likefrem nævnt, og ofte antydet i horizonten. Ogsaa her er formen speilklar og livsskildringen god om den end kredser for meget om jegets livstrods, livets meningsløshet og tilværelsens haabløshet, saaledes som oven anførte vers antyder i en kvintessens.

Jens Gleditsch.

Manden fra Tarsus av *Edin Holme.* (Aschehougs forlag).

Danmark har hat sin Chr. Richardt og en Blaumüller — i Norge er en episk digter en homo rarus. Efterat «Menneskesønnen», «Ildprofeten» og nu «Manden fra Tarsus» er kommet har Norge ogsaa en: Edin Holme.

Holme tvinger os til at lytte. Det ses paa oplagene hans bøker har oplevet. «Menneskesønnen» har naadd 5 oplag, «Ildprofeten» 2 og nu kommer allerede «Manden fra Tarsus» i 3dje oplag i løpet av faa uker. Det merkes ogsaa gjennem økede uttalelser i pressen, altid mere og mere anerkjendende, ogsaa i vore naboland. Og det skal isandhet noget til for en religiøs forfatter at faa vakt den opmerksomhet i literære kredse som Holme har gjort. Det er noget av en erobring, et gjennemslag i dette.

«Manden fra Tarsus» fylder med ære sin plads ved siden av sine to forgjængere, endda den opgave Holme har sat sig i den bok er overvættes stor. Partivis naadde Holme aldrig saa høit. Det er ogsaa i «Manden fra Tarsus» denne lekende lethet i versebygningen, og der er partier med virkelig høi flugt, med straalende pragtfuldt ordvalg og med fortættet aandelig indhold. Skildringer som den av Via Appia og livet paa denne berømte vei, det sidste digt «En bauta» og mange steder ellers i boken naar op til lødig kunst. Sommetider maa en tænke paa Ibsen.

Men saa kan det heller ikke negtes at flugten mange steder sænkes betydelig til jevn fortællende versekunst. To ting forklarer dette: Holmes store lethet i at uttrykke sig i vers og hans pietet overfor emnet som driver ham til at fortælle alt om den store apostel.

Selvfølgelig kan det sies at en episk digtning maa rumme ogsaa det jevne, naar det bare ikke falder ned til det platte. Og det skal vanskelig kunne sies om noget i «Manden fra Tarsus».

Jeg har tænkt: hvis der av denne bok blev gjort et utvalg hvori alle disse jevnere partier skaanselløst blev skaaret bort, skulde vi faa et helt igjennem høibaaret digterverk.

Der er al grund til at lykønske Holme og lykønske norsk bokavl med et virkelig betydelig digterverk av religiøs art. Et som endelig holder maal og har al utsigt til at naa mange som ellers ikke finder vei til det ny testamente og til den apostel som ubestridt er en av historiens største aander. Gad vite om ikke «Manden fra Tarsus« skal komme til at lede en og anden til kilderne selv.

«Manden fra Tarsus» gir meget mere end en gjenfortælling av Paulus's liv. For det første gir den mange levende, værdifulde situations- og naturskildringer saa det tar en med og lar en se det hele for sig. Dernæst gir den os mennesket Paulus, ikke teologen — manden med den brændende ildhug, hvis eneste lidenskap er Jesus Kristus.

Saa er der ogsaa i boken religiøse hymner i salmetone av blivende værd.

Tilsidst et par vers av «En bauta»:

«Din strid er endt, du korsets store tjener,
støv er din kappe, smuldret er din stav.
To store tidehverv dit navn forener,
men ingen saga tegnet os din grav.
Dit liv var løvspring over øde fjelde,
i verdens vinter var du vaarens flom.
Du stod som høvding mellem døgnets trælle,
som uglens skrik mot solens gyldne vælde
saa var mot dig din lyssky samtids dom.

Men tiden skiftet. Snart paa ærens tinde
du fik din plads, forgudet, stor og fri.
Berømte templer reistes til dit minde,
og store aander gransket dit geni.
Dit hjertes utbrudd, dine breve, taler
blev stof til lærde skolers bitre kiv. —
Din tro, din strid, din angst og dine kvaler.
blev trappetrin for mangen aandløs praler, —
et fag, en sport, et letkjøpt tidsfordriv.

Du blev den store sfinks, hvis gaade næret
fortolkningskunstens støvbjerg lag for lag.
Kun faa fornam den ild din sjæl fortæret,
din længsels puls, dit varme hjertes slag.
Vel var du ørnen, der mot himlen svævet
og suget evighetens klarhet ind,
dog var du *mennesket*, hvis hjerte hævet
i samklang med den ringeste som levet
og frydet dig ved smilet paa hans kind.»

Mon ikke dette gir mersmak?

Erling Grønland.

Nornegæst. *Johs. V. Jensen.* (Gyldendal. Kr. 5.75).

Forunderlig abrupt har Johs. V. Jensen git ut sin store forhistoriske roman. Først kom bind 2, *Bræen*, fantasien og fortællingen om menneskenes færd i Skandinavien under og efter den sidste istid. Litt senere kom *Skibet*, som var sidste og 4de del. Nu kommer 3dje del, Nornegæst, og endelig skal 1ste del snart være færdig.

Jeg skulde ikke hefte mig ved denne utgivelsesmaate hvis ikke den hadde sat sit præg paa selve verkets indre utfoldelse. Og heller ikke dette kunde været værdt aa opholde sig ved i en tid som ikke længer er saa nøie med sammenhæng og orden hverken i livet eller bøkene. Men dette verk av Johs. V. Jensen var saa mægtig anlagt og tok sin start saa fængslende djervt, at dets forfatter skulde kjendt sig forpligtet til større kunstnerisk ansvar for fortsættelsen end han har vist.

De norske læsere som ikke kjender «Bræen» gjør jeg herved opmerksom paa den. Av det hele 4-binds verk, blir den aabenbart staaende som det eneste (næsten) vellykkede bind. Der er et kulturhistorisk perspektiv i denne bok, en historisk intuition, en naturfantasi, en psykologi som gjør den til et nybrottsarbeide av rang.

Men naar vi naa i Nornegæst skal følge utviklingen videre — saa møter vi nok de samme egenskaper hos Johs. V. Jensen som

kunde skape Bræen, men vi møter dem som gjentagelse, ikke som fornyelse. Danske læsere vil tilgi ham dette fordi han dennegang lar Sjælland være arenaen. Der er kapitler som kan tas ut av boken og vil holde sig levende i danske sind «saa længe bøgen grønnes». Der er en ynde baade over den unge pikes skikkelse og over færden, farten, flugten ind over det jomfruelige uopdagede Sjælland, som er aldeles betagende for hver som er glad i Danmark.

Men som helhet kan dette ikke redde boken. Den er i sit kulturhistoriske stof en simpel gjentagelse av Bræen, den har detaljer som er likefrem kopier av forfatterens egne billeder i den forrige bok. Har han glemt hvad han utnyttet i Bræen? Har han glemt at allerede der brukte han litt for ofte den dramatiske spænding ved ild-slaaingen? I Nornegæst gjentas det til vi blir ærgerlige. Al den ynde som var over Dreng og Moa og deres hus med smaa opfindelser og smaa fremskridt henimot «kulturen», blir blek naar vi naa skal opleve nøiagtig de samme ting om igjen. Dette er tegn som tyder paa fattigdom hos forfatteren, selv om vi ellers vet at han er rik og ogsaa i denne bok faar beviser paa det.

I «Nornegæst» har Johs. V. Jensen desuten forlatt den nogenlunde sikre eller ialfald sansynlige historiske grund og konstruert efter sit behov. Det kan være at de fleste læsere ikke merker det. Men dette sætter boken ned i en meget lav klasse. Bræen var paalidelig, den gav det rette billede av vor folkeæts første begynderskritt, den gav det med slik fantasi at billedet blev staaende som liv i vort minde. Det var en landvinding i vort eget Norden, en folkesejer! Men saa var ogsaa det faktiske stof omtrent utbrukt med denne fortælling. Der burde ikke være gjort forsøk paa flere, ialfald ikke for samme tidsrum.

I Nornegæst skal forfatterens fri fantasi erstatte de historiske tilknytningspunkter. Men dermed er vi ute paa gyngende grund. I farten gjøres der feil som selv en lægmand i faget straks opdager. At det unge, endda ikke modne, par mennesker gaar avsted paa opdagerfærd, ja hele deres forberedelse til færden, er en konstruktion. Det har ikke som hos Dreng i Bræen en absolut klar nødvendighetsgrund. Men at de saa inde i skogen gir sig til aa fly ind i det ukjendte, — det er en haan mot al primitiv psykologi. Det er her, som ogsaa i andre træk, mer av det søndagscyklende Kjøbenhavns utfærds-psykologi med av den første guts lek med den første pike i Sjællands bøkeskoger.

Jeg anbefaler allikevel flest mulig aa læse disse Sjællands-kapitler; selv om de er halv-frie fantasier, saa har de en dristighet i farten, et solstreif over flugten, en kjærlighet til landet og jorden, som maa gjøre dem til folkeeie.

Men det er heller ikke mer end disse kapitler som kommer til aa leve længe av denne ujevne bok.

Eivind Berggrav.

Daniel Malmbrinck av *Lydia Wahlstrøm.* Roman. Kr. 9,00.

Av sine egne skal man ha det! Her er en moderne teolog som skriver roman om en moderne prest, men ikke til opbyggelse for likesindede.

Sensation maatte det straks vække at en kvindelig teolog som hittil

ved siden av sin skoleledelse har levert videnskabelige bidrag, langt ute i aarene pludselig optrær med en roman.

Og nu kommer det merkeligste. Den er netop som roman noget av det mest vellykkede vi har faat paa mange aar. Det mangler derimot en del paa at idéindholdet har faat en tilfredsstillende utformning.

Frk. dr. Wahlstrøm behersker fuldkommen det rent roman-tekniske. Her er ingen amatør-klodsethet, ikke noget begynder-feilgrep. Og hvad som aldeles virker betagende er hendes intelligens, som ogsaa har bevaret hendes selvkritik frisk og redder os fra nogetsomhelst halvgodt eller affektert som saa ofte før naar et fagmenneske skal uttrykke sig i romanform.

Emnet i boken er en sjælegranskning av en prestelig enkemand, hans erotik og hans religion. Dette er behandlet med saa skarp virkelighetssans, at man sommetider synes man merker den ugifte kvindesakskvinde i dommene og betragtningsmaaten. Frk. Wahlstrøm har i en periode av boken litt for meget latt sig henrive av sin lyst og evne til aa vrænge mandens liv og følesæt ut og ind i alle detaljer.

Vi begynder med aa foragte presten Malmbrinck. Her er der en kunstnerisk indvending: han burde ikke været skildret saa nøkent erotisk, vi burde havt et klart billede ogsaa av ham som begavelse og som arbeidsmenneske. Disse ting kjender vi nu den halve bok igjennem kun von Høren sagen. Ja, i grunden er det litet vi virkelig erfarer om det mot slutten ogsaa. Her er et vigtig punkt, hvor den kvindelige forfatter i sin ellers saa geniale skildring av mandens følelsesliv har latt sig vildlede av parallelen fra det kvindelige. En mands erotik vil aldrig være det som fylder hele hans liv — slik som det kan være tilfældet hos kvinden. Derfor er der blit noget deformt ved Daniel Malmbrincks psyke. Hun vil ubarmhjertig tegne et rigtig mandfolk av en prest, men hun har laant *feminine* træk for aa faa det rigtig grelt.

Ikke engang i hans religiøse søken er han en mand fuldt ut. Først mot slutten blir han det. Det er noget særs imponerende at forfatterinden virkelig tilsidst faar os sympatisk stemt overfor sit dissektionsobjekt. Hun faar sat ham sammen igjen, saa vi forlater ham med haab og med velvilje.

Det er bra at det er en moderne teolog hun har karikert. Av sine egne skal man ha det. Daniel Malmbrinck vil være en opdagelse, bogstavelig mange penge værdt, for dem som vil skildre drastisk hvad moderne teologer er for nogen dyr i faareklær. Men derfor grøsser det like godt i os naar han gaar omkring og søker Kristus med samme nonchalans og ublufærdighet som om han lette efter byens bedste skrædder. Jeg ser nok det blir alvor siden, og dette alvor var nødvendig for at boken ikke skulde bli parodisk. Men dette vilde virket meget sterkere om vi hadde havt en *mandig* prest som bakgrund fra først av.

Sammenblandingen av erotik og religion har neppe fundet nogen psykologisk analyse i romanform saa skarp og fin som denne. Den er aldrig frivol selv om dens virkelighetsbilleder svir som salt i aapne saar. Og den er ogsaa paa dette punkt fuldstændig fri for uegte roman-tilsætning. Det hele kunde været memoirer.

Det sterkest fremtrædende idéindhold i boken er trods indledningen

ikke den moderne teologis svakheter, men forholdet mellem katolsk og evangelisk fromhet. Kjernen her er igjen spørsmaalet om Kristus. Men paa dette punkt savner jeg en klar irettelæggelse og en klar utgang.

Sterk og styrkende er boken. Heldigvis er den ogsaa saa spændende at den trods svensken og trods tykkelsen maa ha chanser for aa bli læst og diskuttert ogsaa i Norges og Danmarks yngre geistlige og akademiske cirkler.

Eivind Berggrav.

Ravola av *J. Einrem.* Fortælling fra Madagaskar. (Bergen, J. Lundes forlag. Pris ca. 3,50.

Einrem har løftet det vi kalder «missionslæsning» op i et litterært plan. Hans «Grønne briller» for noen aar siden var et gjennembrudd. Denne gang har han laget en roman av en gassisk kvindes skjæbne. Det er ingen l'art pour l'art. Einrem vil i fortællings form interessere os for *livskaarene* og for skjæbnen derute. Han gjør det udmerket. Til høitlæsning i missionsforeninger er Ravola et fund. Jeg vet ikke hvorfor forlaget gjør det saa vanskelig for os aa *gjøre* fundet. Ikke blev boken sendt til anmelderen, ikke findes den i aarets litteraturfortegnelse som Lutherstiftelsen har sendt mig. Missionsselskapet skylder sig selv og sine kvindeforeninger aa gjøre utrættelig opmerksom paa Ravola.

Litt vel idealisert er vel den gassiske prestefamilies forhold. Der kan være et og andet ellers ogsaa som en kritiker vilde ønsket anderledes. Men boken er førsterangs til sit bruk, det er hovedsaken. For et liv der med ett blir over ens forestillinger om et gassisk egtepars liv og arbeide, glæder og skuffelser, tro og overtro. Madagaskar skal gjennem denne bok fra aa være en teori, et uvirkelig fjernt u-forestillelig land, bli en levende realitet for mange i den store norske missionsmenighet.

Eivind Berggrav.

Cargadør Sahl av *Jonas Dahl.* Folkeutgave. (Aschehoug. Kr. 2,50).

Ordet folkeutgave kunde misforstaas som om Cargadøren var læsning for alle og enhver. Det er den ikke. Cargadøren er en lækkerbisken rent stilistisk, baade ved sit krydder av mange sprogs bon mots, og ved sin egte lokalfarve i replikkene. Kan man ikke nyde begge dele, vil en væsentlig del av bokens vidunderlige stemning gaa tapt. Men her kommer da for en gangs skyld et tilfælde hvor embedsmandsbarn og akademisk utdannede faar nytte de forutsætninger som ellers i vor tid er overflødige for litterær nydelse. Forsaavidt som dette publikum med en viss ret kaldes proletariatet i vort aktiesamfund, er en «folkeutgave» netop den rette presentation for en ny generation av et kunstnerisk fuldbaaret verk som Cargadør Sahl.

Men det publikum som den er for, maa nu gripe boken. Ikke bare for dens stil, dens miljø-idyl, dens humør, men ogsaa for dens livssyn. Der er noe seirende over denne gamle snille mand. Vi synes under læsningen at han sommetider er en tusseladd naar han lar fiskerne lure sig paa notbruk og fiskesalg. Men i virkeligheten er det hans seir over de materielle ting som sætter ham istand til aa lide tap uten aa tape paa det. Det var bare Jonas Dahl som kunde

præke dette med smil og moro, saa at vi aldrig blev forstemt, men sat igjen og elsket Cargadøren og skjønte at *han* var lykkelig.

Jonas Dahl skal med denne folkeutgave, og mindeutgave, vinde en klassikerplads i vor litteratur.

Eivind Berggrav.

Rudningsmenn av *Anders Hovden.* (Norlis forlag).

«Rudningsmenn» er en ægte Hovden-bok. Baade presten, lyrikeren, sunmøringen og maalmanden i ham har ordet. Boken lider delvis ved det. Det skader kompositionens enhet. Fortællingen blir ujevn ved det. Den svinger altfor ofte mellem det utmerkede og ned til det banale. Bokens liv er heller ikke saa jordfæstet som det burde være om dette fremgangseventyr skulde faa virkelighetens klare skjær over sig. Skildringen seiler saa altfor meget i de blaa skyer. Det blir i saa mangt en tegning i sort og hvitt med overdrivelsens mistanke i sig.

Men trods dette maa man ønske denne bok i hænderne paa megen ungdom. Den er en varm forkyndelse av arbeidets evangelium. Den bæres av en viljebaaren opsangstone som folder sig ut i disse unge rydningsmænds nybrottsarbeide. Det lyser av ung tro over den. «Stigi i himmelstigen er mor, far, heim, folk, fedraland og Gud». I de ord ligger bokens vilje. Det var at ønske at den i noget mon kunde bidra til at faa norsk ungdom paa hjemferd til de værdier. Boken er energisk nok i sin vilje til det. Den er tillike inderlig nok, ti den er født ut av et varmt, lyrisk sind.

Erling Tobiassen.

Nymaanen av Rabindranath *Tagore.* Lars Eskland sette um fraa engelsk. (Norlis forlag).

Det er et meget fortjenstfuldt arbeide Lars Eskeland har paatat sig ved at overføre denne indiske digtning til norsk maal. Eskeland er ogsaa manden for det. Han eier noget av det varme gemyt og den sans for sprogets musik som en digtning som denne nødvendigvis kræver av sin oversætter.

Tagores digtning hører til de av litteraturens skatter som kan bli staaende. Den er ikke bare i sin aand og tone tidløs nok til det. Den søker tillike dypt nok ind til det personlige i oss som er løftet ut over det tilfældig skiftende. Der er mangt i denne indiers sang som virker fremmed paa oss. Det er naturlig fordi den er født i et indisk gemyt som er vort eget fjernt. Det er tillike sørgelig fordi det vidner om vor kulturs mekaniserende paavirkning.

«Nymaanen» er en høisang til kjærligheten. Disse digt i prosa har tonen fra de gamle salmer i sig. Det synger ogsaa i dem av folkevisens stilfærdige melodier. Et barn paa mors fang tolker kjærligheten i ord som har andagtstundens alvor og stemning over sig. En prøve taler sterkere til bokens fordel end sprogets mest effektrike adjektiver:

«Kvar er eg komen fraa, kvar fann du meg?», spurde veslegut mor si. Ho svara midt millom graat og laatt og trykte barnet til barmen: «Du var løynd i hjarta mitt, det ynskte deg inderleg, gullet mitt. Du var i dokkone eg leika med i barndomen. Og naar eg laga eit leirbilete av guddomen kvar morgon, daa laga eg deg og øydelagde deg att. Du var huld og

helga med guddomen for heimen vaar, og naar eg dyrka han, dyrka eg deg. I all mi von og all min elsk, i alt mitt liv, og i livet som mor mi livde hev du livt. I fanget til den udøyelege Anden som raader og rikjer yver heimen vaar er du uppalen i aldrar og ævor».

Erling Tobiassen.

I Blinda av *Olav Duun.* (Olaf Norlis forlag).

Den ættesaga som Olav Duun tok op i «Juvikingar», føres videre i denne bok. Verkets grundvilje, som ikke steg klart frem i skildringen av Juvikættens liv, blir klar i denne bok. «I Blinda» er boken om en mands betathet av sin ætt, fortalt med en nøgternhet og troværdighet som er Olav Duuns kunst egen. Det er en slegtshistorie med hverdagslivets tilforladelighet over sig. Men hændelserne tar ikke form ut fra tilfældighet. Det som sker, maa ske. «Det gaar dit det vil». Det er kræfterne i slegten som gir retningen.

I Anders paa Haabergg aar Juvikætten igjen til opferd av baaredalen. Slegtens bundne kræfter utløser sig i hans livsgjerning. Han vender bygdens ansigt mot Haaberg. Han gjør det i kamp mot bygden og de av ættens egne som tærer paa ættens kraft. I motgang staar han trygg, fordi han er rotfæstet i svunden slegts gjerning. Derfor forstaar han ikke presten som i motgangstider søker at bære trøst til ham. Ti den Gud som driver ham frem, er ikke kirkens og prestens Gud. Hans Gud er ættens sjæl. Det er den som gir fremdriftens uro i ham. Det er den som lever i de nye tiltak som roper paa ham. Anders paa Haaberg kjender ikke bare sin ætt. Han har oplevet den, oplevet den slik at dens aand er blit drivkraften i hans liv. «Eg hadde berre gjort som slekta sette meg til, eg».

Derfor blir ættens nedgang tragedien i hans liv. Naar det falder omkring ham og han, knækket av nederlagene, sitter «i blinda» og med visionært skarpsyn ser tilbake og frem, saa er det tilsisst denne slegtsbundethed han falder til hvile i. «For ættene gjekk sin gang liksom baara, skulde til stranda og mala seg sund».

Det er faa i vor litteratur der som Olav Duun i enkle pennestrøk magter at utfolde sjælsliv. Hans kunst vidner om en evne til psykologisk analyse som virker frigjørende i al den litterære staffage én ellers møter.

Det fortælles om en mand i boken, at naar han talte, saa var det som «hendingane kom levande inn i stua». Naar man har læst denne bok, overfører man med glæde ordene paa Olav Duuns egen fortællerevne.

Erling Tobiassen.